



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

언어와 권위 협상하기:

엘로이즈, 바스의 여인, 마저리 켄프의 자기 서사

2019년 8월

서울대학교 대학원

영어영문학과

권 자 현

언어와 권위 협상하기:

엘로이즈, 바스의 여인, 마저리 켄프의 자기 서사

지도 교수 김 현 진

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2019년 4월

서울대학교 대학원

영어영문학과 문학전공

권 자 현

권자현의 문학석사 학위논문을 인준함

2019년 7월

위 원 장 (인)

부위원장 (인)

위 원 (인)

초록

엘로이즈, 초서의 바스의 여인, 마저리 캠프는 중세 성기와 후기의 남성중심적인 문학 전통 속에서 자기 서사를 통해 언어와 권위를 협상한다. 12세기의 학자이자 수녀인 엘로이즈는 아벨라르에게 보내는 편지에서 사랑과 종교적 소명으로 분열된 그녀의 정체성을 옹호하기 위해 회심 서사의 대안적 모델을 구축한다. 그녀는 고전·기독교 전통 속 여성의 자리를 마련하기 위한 윤리적 요청을 개진하면서 한편으로는 당대 부흥하던 낭만적 사랑의 이데올로기의 인준에, 다른 한편으로는 기독교적 해석학에 대한 비평에 여성의 목소리를 동원한다. 초서의 14세기 말 『캔터베리 이야기』에 등장하는 바스의 여인은 자신의 결혼과 성 경험을 노골적으로 옹호하는 것을 통해 엘로이즈의 윤리를 반박하고 보완한다. 그녀는 여성을 편파적으로 재현하는 남성중심적인 학계 문화에 반하여 “여자들이 이야기를 썼다면” 만들어졌을 문학 전통을 상상한다. 「바스의 여인의 서시」가 가진 거울 속 거울 구조, 즉, 초서의 허구적 재현인 바스의 여인이 스스로를 재현하고 남성 성직자 사회의 여성 재현을 해체하는 구조는 그녀의 반권위적인 목소리와 초서의 “성 시학”이 상호구성한다는 것을 보여준다. 마지막으로, 중산층 아내의 삶으로부터 벗어나 여성 신비주의자가 되는 15세기의 마저리 캠프는 주로 자신의 말을 통하여 수행적으로 영적 권위를 획득하고, 그것으로 남성 권위자들에게 문자를 구입한다. 마저리는 그녀의 신앙과 신용이 연동된 영적 경제 속에서 자신의 언어를 통화(通貨)로 만들고자 노력한다. 영어로 쓰인 최초의 자서전인 『마저리 캠프의 책』은 이러한 협상의 가장 뚜렷한 결과물이다. 세 여성은 서로 굉장히 다른, 때로 충돌하는 관점을 가졌지만, 모두 그들이 놓인 적대적이고 여성혐오적인 환경에서 자신의 자리를 꽤나 성공적으로 확보한다. 이들이 자신의 정체성을 담론적으로 형성해나가는 과정은 여성 주체성의 역사에서 정당한 위상을 갖는다.

주요어: 여성, 자서전, 주체성, 『아벨라르와 엘로이즈의 서간집』, 「바스의 여인의 서시」, 『마저리 캠프의 책』

학번: 2017-22543

목 차

초록	i
서론	1
1. 엘로이즈와 해석의 윤리	12
(1) 사랑으로부터의 회심	12
(2) 거세와 분석의 역사	17
(3) 사랑의 윤리	22
(4) 해석의 윤리	28
2. 바스의 여인과 권위의 해체	34
(1) 책과의 싸움	34
(2) 권위의 공백으로서의 자기 서사	38
(3) 권위의 해체와 재구성	46
3. 마저리 캠프와 영적 경제	53
(1) 신비적 경험과 회심	53
(2) 가정의 경제에서 천국의 경제로	55
(3) 신앙에서 신용으로	64
(4) “삶의 형태”로서의 자서전	72
결론	79
인용문헌	81
Abstract	88

서론

엘로이즈(Heloise), 바스의 여인(Wife of Bath), 마저리 켄프(Margery Kempe)는 중세 여성의 자기 서사 전통을 논할 때 빼놓을 수 없는 인물들이다. 12세기 프랑스의 여성 지식인이자 수녀였던 엘로이즈는 연인이자 스승인 아벨라르가 그들의 사랑을 회고한 자서전에 항변하기 위해 그에게 직접 편지를 쓴다. 제프리 초서(Geoffrey Chaucer)의 14세기 말 『캔터베리 이야기』(*The Canterbury Tales*)에 중산층 아내로 등장하는 바스의 여인은 자신의 섹슈얼리티를 적대적으로 해석하는 권위서에 반하여 “여자들이 이야기를 썼다면”(if women hadde writen stories; 693) 생겨났을 대안적 문학 전통을 상상한다. 마찬가지로 중산층 가정의 아내였던 마저리 켄프는 신의 계시를 보는 신비적 경험을 내세워 영적 권위를 협상하며, 필경사를 고용해 자서전을 집필한다. 세 여성은 각각 여성 작가, 남성 작가가 그린 여성 인물, 남성 필경사가 대필한 여성 작가이며 신분, 계급, 처지, 성향 모두 다르지만, 자기 서사를 통해 중세의 여성혐오적 문학 전통에 맞서 자신의 언어와 권위를 협상한다는 공통점을 갖는다. 이들이 자신의 정체성을 담론적으로 형성한 과정은 여성 주체성의 역사에 중요한 궤적으로 남아있다.

바스의 여인 엘리슨(Alisoun)은 남성 작가가 창조한 허구의 여성인물임에도 이 구도에서 중요한 위치를 점한다. 엘리슨은 남성 작가에 의해 고안된 인물인 만큼 가부장적 이데올로기를 체현하기도 하지만, 남성 작가에 의해서가 아니면 문학사에 남지 못할 여성들의 목소리를 대변하기도 한다. 뿐만 아니라 그녀는 스스로가 남성 작가 초서에 의해 재현된 여성이면서도 초서같은 남성 작가들이 여성을 재현할 때에 작동하는 성 역학에 대해 예리한 비판적 시각을 견지한다. 여성 작가가 아니더라도 여성의 1인칭 시점과 목소리가 문학 전통에서 수행할 수 있는 담론적 기능이 있음을 보여주는 것이다.

세 여성의 자기 서사는 각각 개성이 있고 서로 충돌하기도 하지만, 함께 묶

어서 살펴볼 때 남성 자서전 전통의 자기 정당화 모델과는 구분되는 여성의 자기 정당화 모델이 만들어지는 과정이 더 선명히 드러난다. 이들의 자기 재현은 세상의 적대적 해석에 맞서 자신을 정당화하는 생존 방식이며, 여성을 타자화하는 사회 안에서 여성의 자리를 마련하기 위한 협상 수단이다. 따라서 이들의 자기 서사는 글쓰기 이전에 말하기의 문제이기도 하다. 단적으로 엘리슨은 찌렁찌렁 울리는 듯한 목소리로서 자신을 정당화하며, 마저리 역시 구두로 자서전을 집필할 뿐만 아니라 능수능란한 언변을 통해 남성 성직자들과 협상한다. 엘로이즈는 두 사람에 비해 문자 매체와 친숙하고 그것을 자기 표현에 적극적으로 활용하지만, 그녀 역시 첫 두 편지에서 자신이 과거에 했던 사랑에 관한 말들을 정확히 복구하는 데 주력하고 세 번째 편지에서는 “나는 나의 손을 붙들어서, 혀가 발화하는 것을 막을 수 없는 말들을 쓰지 못하도록 하겠다”(I will therefore hold my hand from writing words which I cannot restrain my tongue from speaking; 93)며 혀가 할 수 있는 말들을 문자 바깥에 보존하겠다고 밝힌다. 언어에 대한 높은 자의식을 보여주는 것이다. 목소리와 존재가 동의어인 엘리슨 못지 않게 엘로이즈와 마저리도 목소리로 정체성을 보장받는다. 이 두 여성은 살기 위해 말을 하고, 말을 함으로써 새로운 자기 이해와 정체성을 얻게 되며, 삶이 곧 사회 속에서 자신의 목소리를 확보하는 일이라는 것을 깨달아간다.

이 글은 중세 여성 주체의 자기 서사가 근대적 주체의 자기 서사 전통과 무관하지 않다는 전제에서 출발한다. 1960-70년대 이후 페미니즘, 탈구조주의, 정신분석학의 물결 속에서 많은 자서전 이론가들이 주목해왔듯, 여성문학사의 일부로서의 자기 서술은 여성의 자의식과 자기 이해, 주체성이 역사적으로 구성되어온 과정을 살펴볼 수 있는 특별한 장을 제공한다. 이 인식의 연장선에서 필자는 엘로이즈, 엘리슨, 마저리 캠프가 만들어내는 여성의 자기 서술 계보가 자신과 세상에 대해 자기 목소리로 말하기 시작하는 근대 여성 주체의 계보와 맞닿아 있다고 본다. 또한 이런 식의 접근을 통해 작가나 주체 개념이 담론적으로

구성되는 근대적 역학에 대해서도 이야기할 거리가 생겨난다고 주장한다.

자서전은 20세기 중반 신비평 전성기에 근대적 장르로 비평적 관심을 받기 시작했다. 경전 중심의 문학비평사 속에서 자서전은 작가의 역사적 실체에 접근하기 위한 수단으로 취급되며 “역사와 문학 사이에 난 의붓자식”(a kind of step-child of history and literature; Olney xiii)이라고 불릴 정도로 겉가지의 위상을 가졌다. 처음으로 자서전을 문학비평의 대상으로 삼은 조르주 구스도르프(Georges Gusdorf), 게오르그 미쉬(Georg Misch) 등 일부 신비평주의자들은 자서전도 다른 문학 작품처럼 허구적이고 미학적인 차원에서 접근할 것을 제안했다. 특히, 저자, 서술자, 서술되는 대상으로서의 ‘나’를 나누어 바라보면서, 자서전을 사실의 기록이 아닌 문학 형식으로 들여다볼 수 있는 이론적 틀이 마련되었다. 그러나 이 시기의 자서전 연구는 아우구스티누스, 루소, 프랭클린, 괴테, 헨리 아담스 등 ‘위대한’ 기독교 백인 남성의 ‘대표적’ 인생만을 연구 대상으로 삼았던 것 또한 사실이다.

이후 자서전을 텍스트의 주체와 독자 사이의 관계 속에서 이해하고자 한 탈구조주의자들의 기획은 이와 같은 휴머니즘적 개인주의에 근간한 작가와 자서전의 개념을 해체하는 계기가 되었다. 예컨대 폴 드 만(Paul de Man)은 자서전의 표지에 있는 서명이 저자가 독자와 자서전을 사이에 두고 한 계약, 즉 저자와 서술자 ‘나’가 일치한다는 “법적인 계약”(contract legal; 922)일 뿐, 자신을 온전히 이해하는 주체의 이름이라거나 “인식론적인 권위”(epistemological, authority; 922)의 보증이 아니라고 역설한 바 있다(922-23). 그는 자서전을 “장르나 모드가 아니라 모든 텍스트에서 어느 정도 일어나는 읽기나 이해를 지향하는 기호”(not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts; 921)로 재정의하며 모든 텍스트가 자서전적으로 고려될 가능성을 열어놓는다.

1960년대 이후 페미니즘 운동의 약진은 자서전 연구에 여성의 대안적 자기 서술을 진입시키는 계기가 되었다. 제2세대 페미니즘 운동과 탈구조주의와 정신

분석학의 잇따른 물결 속에서 자서전 연구의 논의를 이어받은 페미니즘 비평가들은 자서전 장르 연구에 내재된 남성중심적 이데올로기를 해체하고자 했다. 대표적으로 메리 G. 메이슨(Mary G. Mason)은 남성 자서전 전통과는 차별되는 여성 자서전 전통을 일찍이 모색했다. 그녀에 따르면 줄리안 오브 노리치(Julian of Norwich), 마저리 켄프, 마가렛 캐브디쉬(Margaret Cavendish), 앤 브래드스트리트(Anne Bradstreet), 이 네 명의 여성 작가는 남성 자서전의 원형과 조금 다른 여성 자서전 모델을 선구적으로 마련했으며, 공통적으로 타자와의 관계 속에서 주체를 형성하는 과정을 부각했다. 남성 자서전의 원형을 창시한 아우구스티누스가 영혼 대 육신의 대결 구도 속에서 영혼이 승리하는 “자아의 드라마”(the drama of the self; 210)를 쓰고, 근대 자서전의 아버지 격인 루소가 “등장인물과 사건이 모두 작가의 성장하는 의식의 양상에 불과한 자기 발견”(self-discovery where characters and events are little more than aspects of the author’s evolving consciousness; 210)을 기록한다면, 여성 저자들은 신이 되었든, 전통이 되었든, 타인이 되었든, 언어가 되었든, 자신보다 큰 무엇과의 관계 속에서 자기 서사의 공간을 마련하기 되기 위해 협상한다는 것이다. 수전 스탠포드 프리드먼(Susan Stanford Friedman) 역시 자서전을 “개인주의가 이데올로기로 부상하면서 나타난 문학적 결과물”(the literary consequence of the rise of individualism as an ideology; 73) 또는 “언어의 왕국에서 개인이 가지는 권위의 표현”(the expression of individual authority in the realm of language; 73)으로 보는 것이 스스로를 독립적이고 보편적인 개인으로 착각할 수 있었던 백인 남성의 특권이자 환상임을 적시한다. 프리드먼에 따르면 남성중심적인 사회에서 언제나 하나의 범주로 분류되고 타자화되었던 여성은 자서전적 글쓰기 속에서 여성이라는 집단 의식에 기반하여 자아를 구성해왔다.

반면에 린다 앤더슨은 이런 대안적 모델 또한 문제적일 수 있음을 지적한 바 있다. 그녀는 이처럼 젠더 중심으로 자서전의 대안적 모델을 탐구하는 것이 젠더를 앞세움으로써 “여성들의 삶의 ‘진짜’ 역사적 내러티브를 지워버리는

것”(obliterating the “real” historical narrative of women’s lives; 126)을 경계한다. 그녀는 읽어보기 전까지는 가늠할 수 없는 개개 여성 자서전이 페미니즘과 “공생 관계”(symbiotic relationship; 119)를 맺으면서도 “이론에 대한 항거”(resistance to theory; 120)를 통해 다양한 페미니즘적 주체에 대한 논의를 촉구한다고 주장한다. 앤더슨은 여성의 대안적 자서전 모델을 마련하는 기획이 본질주의에 빠지지 않기 위해 여성 자서전뿐만 아니라 남성 자서전에서도 타자가 중요하게 등장하는 부분을 적극적으로 살피는 작업이 필요하다고도 지적한다.¹

자서전 장르는 잃어버린 여성의 목소리를 문학사 속으로 복원하는 작업을 할 때 특별한 중요한 의미를 지닌다. 시도니 스미스(Sidonie Smith)와 줄리아 왓슨(Julia Watson)은 1998년에 출간한 『여성, 자서전, 이론: 독본』(*Women, Autobiography, Theory: A Reader*)의 서문에서 여태껏 문학사에서 경시되었던 여성의 자서전적 글쓰기를 비평과 이론의 대상으로 들여오려는 80-90년대의 기획을 총정리한다. 여성의 자서전적 글쓰기는 장르나 역사 같은 형식주의적인 관심사 외에도 경험, 주체, 섹슈얼리티 등 다양한 논쟁적 관심사를 살펴볼 수 있는 장으로 연구되어왔는데, 그 저변에는 “자서전이 많은 여성 작가들에 의해 자신을 역사 속에 기입하는 데 이용되었”(Autobiography has been employed by many women writers to write themselves into history; 5)기에 여성들의 자서전적 글쓰기를 살펴보는 것이 “이전에는 보이지 않았던 주체들을 보이게 만드는, 여태까지 인정되지 않았던 방식”(a previously unacknowledged mode of making

¹ 예컨대 낸시 밀러(Nancy Miller)는 아우구스티누스의 자서전 『고백록』에서 그의 어머니의 존재에 주목한다. 밀러는 “아우구스티누스가 그녀 ‘너머’로 나아더라도 그녀의 존재는 지워질 수 없다”(Although Augustine moves to a place ‘beyond’ her, after her death, she cannot be erased; Anderson 126에서 재인용)며 아우구스티누스의 최종적인 ‘지배’가 곧 전체 텍스트의 ‘진리’가 아님을 역설한다. 이렇게 본다면 아벨라르의 『고난의 역사』(*Historia calamitatum*) 역시 영적 자서전의 서사로 흡수되지 않는 타자와의 관계가 가장 부각되는 남성 자서전 중 하나다. 엘로이즈의 편지는 『고난의 역사』를 남성의 독백으로 남겨두지 않고 남녀 상호대화의 일부로 들어온다.

visible formerly invisible subjects; 5)이 될 수 있다는 인식이 깔려 있다. 이러한 인식 하에서 ‘자서전’이라는 단일 용어는 ‘자서전적 행위’(autobiographical practices), ‘개인적 서사’(personal narratives), ‘인생 기술’(life writing) 등으로 다변화되기도 한다. 이를 통해서 출판과 유통을 목적으로 쓰여진 자서전이나 평전뿐만 아니라 편지, 일기, 구두 증언, 회고록, 저널 등 인생에 관한 다양한 서술이 연구 대상이 되었고, 역사적으로 사적인 형태의 글쓰기와 긴밀한 관계 속에 놓였던 여성의 목소리에 귀 기울일 기회가 마련되었다(29).

여성의 ‘침묵’이 두드러지는 중세 문학사에서 여성의 목소리를 들을 기회를 갖는 것은 더욱 각별한 일이다. 실라 피셔(Sheila Fisher)와 재닛 헬리(Janet E. Halley)는 근대 이전의 문학사에서 자신에 대해 말하는 여성 주체의 목소리를 들을 수 없는 역사적 난제를 조명한 바 있다.

그러나 중세와 근대 초기로 관심을 돌리면 여성이 자기 경험에 대해 남긴 기록이 현격히 더 적어짐을 알 수 있다. 여성의 문맹은 이러한 실질적 침묵의 유일한 원인이 아니다. 문해 능력이 있었던 여성은 대체로 스스로를 작가로 생각하지 않았거나, 텍스트 기록을 근거로 판단컨대, 여간해서는 자신의 글이 책 생산에 필요한 재산을 소비할 정도로 충분히 중요하다고 생각하지 않았다. 물론 중세와 근대 초기에도 글을 쓴 여성, 사회 안에서 여성으로서 겪은 경험에 대해 쓴 여성은 분명 있었다. 하지만 여성의 주관적 경험의 범위와 다양성을 그려보려는 시도는, 애초부터 힘과 영향력에 가까이 있어 글을 쓰고 출판하는 것이 허락되었던 특출난 소수가 남긴 텍스트적 증거에 근거해서 이루어질 수는 없다. 우리는 설령 문해층 중에서 귀족 여성과 재산 있는 여성이 편향된 대표성을 갖는 문제와 남성의 이익이 문학적 유산을 보존하고 파괴하는 데 압력을 가하는 문제를 극복할 수 있다고 하더라도, 이 시기의 글 쓰는 여성들이 아무 문제없는 도구로서 펜을 들었다고 할 수는 없을 것이다.

When we turn to the medieval and early modern periods, however, we find drastically fewer records left by women of their own experiences. Female illiteracy is not the only cause of this virtual silence. Women who were literate did not, by and large, conceive of themselves as writers, or, if the textual record is any indication, they rarely conceived of their writing as sufficiently important to consume the wealth necessary to the production of books. Certainly, there were medieval and early modern women who wrote—and who wrote about their experiences as women in their societies. But attempts to map the range and variety of women’s subjective experiences cannot be based on the textual evidence left by the extraordinary few whose proximity to power and influence allowed them to write—and publish—in the first place. Even if we could overcome problems of the disproportionate representation of aristocratic and propertied women among the literate, and of the pressure of male interests in preserving and destroying literary remains, still we would not find that writing women of these periods took up the pen as an unproblematic medium. (3)

피셔와 헬리에 따르면 19, 20세기에 이르면 여성들이 편지나 일기, 혹은 고급 장르의 글을 써서 “여성이 자기 자신과 자신의 역할, 교육, 인생에 대해서 생각한 바”(what women thought of themselves, their roles, their education, and their lives; 3)를 살펴볼 수 있는 가능성이 비교적 더 커졌지만, 그 이전의 여성들은 자신의 목소리, 특히나 자기 자신에 관한 목소리를 문자 매체에 담을 생각을 좀처럼 하지 못했다. 피셔와 헬리는 자신에 대해 목소리를 낸 중세 여성이 신분과 재산 차원에서 편향되게 분포해 있어 역사적 대표성을 갖기 힘들다고 지적하는 한편으로, 그런 여성조차 그 과정에서 가부장적 이데올로기에 맞게 침묵하고 침묵당했다는 점에 주목한다(3). 그들의 말마따나, “여성의 문화를 특징짓는 침묵된 목소리와 남성적 권위의 지배적인 목소리는 너무나 긴밀하게 얽혀 있었다”(the muted voice of women's culture and the dominant voice of

masculine authority are so intertwined; 11-12).² 이런 맥락 속에서 중세 여성의 편지나 자서전, 혹은 남성 작가의 지배적인 목소리로 복구되는 여성의 침묵된 목소리를 살펴보는 것에 큰 의의가 생겨난다.

중세 여성의 침묵은 이 시기의 문자 중심 문화와 권위(auctoritas) 모델이 여성적인 것을 타자화하는 기제 위에서 성립했다는 점과 연관된다. 중세에는 문자의 위상이 근현대보다 더욱 확고했으며, 여성성을 억압하는 것에서부터 권위의 발판이 마련되었다. C. S. 루이스(C. S. Lewis)가 설명하듯,

중세를 권위의 시대라고 말할 때 우리는 주로 교회의 권위를 생각한다. 하지만 중세는 교회 권위뿐만 아니라, 여러 가지 권위의 시대였다. 중세의 문화를 환경에 대한 반응으로 바라본다면, 그것이 가장 활발하게 반응한 환경적 요소는 필사본이었다. 모든 작가들은 할 수만 있다면 앞선 작가에 근거를 두었으며 권위자, 가급적 라틴어 권위자를 따랐다.

When we speak of the Middle Ages as the ages of authority we are usually thinking about the authority of the Church. But they were the age not only of her authority, but of authorities. If their culture is regarded as a response to environment, then the element in that environment to which it responded most vigorously were manuscripts. Every writer, if he possibly can, bases himself on an earlier writer, follows an *auctor*, preferably a Latin one. (5)

“중세 문화의 압도적으로 책벌레스러운, 혹은 서생스러운 성격”(the overwhelmingly bookish or clerkly character of medieval culture; 5)을 강조하는

² 당대의 이데올로기뿐만 아니라 그 이후의 이데올로기에 의해서도 중세 여성의 목소리는 비평사에서 충분히 조명받지 못하거나 억압적으로 해석되었다. 마가렛 이젤(Margaret J. M. Ezell)은 산드라 길버트(Sandra Gilbert), 수전 구버(Susan Gubar) 등 주류 페미니스트들이 여성의 문학사를 ‘진보의 역사’로 구성하면서 소설을 다른 장르보다 특권화하는 방식에 이의를 제기했다. 이젤은 여성문학사 역시 (주로 근현대의) ‘위대한’ 작가 중심이 아닌 문학의 생산 방식과 수용 방식을 기준으로 다시 쓰이기를 기대한다.

이 설명은 중세의 권위 모델이 가진 핵심적인 특징 두 가지를 보여준다. 첫번째는 라틴 전통 속 저자를 인용하여 권위를 획득하는 모델이 확실했으며, 개인으로서의 작가는 그 앞에서 매우 축소된 위상을 가졌다는 것이다. 이는 고립된 개인의 넘쳐흐르는 창조성에서부터 창작이 일어나는 것으로 보는 근대의 작가관과 달리 ‘문화’와 ‘환경’이 긴밀하게 동기화되는 움직임, 즉, 기존 담론에 의해 작가가 생겨나고 그 작가가 다시 담론을 쓰는 움직임을 확실하게 포착한다. 두번째는 그 권위가 문자 매체와 긴밀하게 연결되어 있다는 것이다. 마틴 어바인(Martin Irvine)과 데이빗 톰슨(David Thomson)에 따르면 중세 문법 이론(artes grammaticae)은 제도적 권위와 명백한 관련성을 가진 언어의 이데올로기를 담았으며, 말하기보다는 글쓰기에, 개별적인 음성 언어보다는 보편적인 특징(라틴어가 체현하여 보여주듯, ‘고정된’ 문어[文語])에, 최근의 글보다는 모델이 될 만한 고전적인 문헌, 즉 권위자들(auctores)에 특권을 더 부여했다(30). 글쓰기가 말하기에 비하여 이차적 위상을 갖는다는 플라톤(을 비평한 데리다) 식의 설명과 다르게 중세의 문법 체계에서 “언어는 글쓰기 바깥에서 상상하기 힘들며, 심지어 말하기에 관한 이론까지도 글쓰기의 속성에 근거해 형성되었다”(language is unthinkable outside writing, and even the theory of speech was modelled on the properties of writing; 31). A. C. 스피어링(A. C. Spearing)은 당대 지적 담론을 매개한 라틴어가 글을 읽을 줄 알아야 말로도 발화할 수 있는 언어라는 점을 근거로 당대의 언어학적 사고관이 글쓰기를 중심으로 형성될 만한 충분한 이유가 있었다고 주장한다(4). 하지만 문해 활동의 권위는 정신과 육체, 의미와 텍스트, 남성과 여성의 전통적 이분법에 기반을 둔 것이기도 했다. 엘라스테어 미니스(Alastair Minnis)가 지적하듯이 중세의 권위 모델은 기본적으로 직분과 인격, 공과 사라는 젠더화된 이분법에 기반하고 있었다(10-12). 따라서 당대 여성혐오 담론 속에서 육체성의 위상을 부여받았던 여성이 권위를 주장하는 것은 권위가 기반한 이분법을 교란하는 일이었다(15-16).

캐롤린 딘쇼(Carolyn Dinshaw)는 중세의 문해 활동의 특수하게 젠더화된

구조가 여성에게 침묵을 부여하고 여성의 몸을 통제하는 데 동원되었다고 고찰한 바 있다. 그녀는 언어와 해석에 대한 중세의 논의를 지배했던 아우구스티누스, 리처드 오브 버리(Richard of Bury), 성 바울, 성 제롬의 언어 이론을 논구하여, 중세의 문해 활동이 글쓰기나 의미를 만들어내는 행위들(알레고리화, 해석, 주해, 번역 등)은 남성적인 것으로, 이러한 행위가 가해지는 대상(페이지, 텍스트, 문자적 의미 혹은 숨겨진 의미)은 여성적인 것으로 젠더화했음을 부각한다(9).³ 그녀에 따르면 문학 활동은 “사람들 간 관계 속에서 재현되며, 사회적 조직과 힘의 더 큰 원칙들을 표현하는 활동”(an activity that is represented in terms of relationships between people and that expresses larger principles of social organization and social power; 15)으로서 젠더 규범을 반영하며, 고대부터 중세, 현대 언어 이론으로까지 이어지는 언어의 “성 시학”(sexual poetics) 역시 그 저변에 있는 사회적 여성혐오 담론을 반영한다. 즉, 여성이 고전을 읽고 배운다거나, 권위를 가지고 말하는 것에 대한 거부 반응은 “여성의 육체적 존재에 대한 불안한 반응”(anxious responses to woman's physical being; 20)일 수밖에 없다.⁴ 여성의 말하기와 글쓰기에 대한 제한은 여성의 몸에 대한 통제 욕망과 떼어 놓을 수 없는 관계에 있는 것이다.

³ 근대 문학 비평가 중에서는 구버가 이러한 문해 활동의 젠더화된 구조에 주목한 바 있다. 그녀는 “작가를 일차적 존재인 남성으로, 여성을 수동적인 창조물이자 자율성을 결여한 이차적 대상으로 여기는 기나긴 전통”(a long tradition identifying the author as a male who is primary and the female as his passive creation; 253)을 지적하고, 더 나아가 “여성을 텍스트이자 공예품으로 재현하는 이미지가 여성 스스로의 육체성에 대한 태도와 그 태도가 그녀의 창조성을 상상하는 데 사용하는 메타포를 형성하는 방식에 어떤 식으로 영향을 주었는지”(how woman's image of herself as text and artifact has affected her attitudes toward her physicality and how these attitudes in turn shape the metaphors through which she imagines her creativity; 253)를 고민한다.

⁴ 대표적인 여성혐오 담론의 고전은 “침묵은 여성의 영광”(Silence is women's glory)라는 아리스토텔레스의 경구나 “여자들이 가르치거나 남성에게 권위를 행사해서는 안된다. 그저 침묵을 지켜야 할 것”(I suffer not a woman to teach, nor to use authority over the man: but to be in silence)이라는 성 바울의 강령이 있다(Dinshaw 19).

이 글은 엘로이즈, 엘리슨, 마저리 켄프가 이러한 여성혐오적 문자 전통 속에서 목소리를 내고 자신의 자리를 확보하는 과정을 살핀다. 1장은 엘로이즈의 편지를 그녀가 사랑과 해석의 윤리를 보존하기 위해 구축하는 대안적 회심 서사로 읽는다. 엘로이즈의 회심 서사는 문자에 대한 태도 전환으로 매개되는데, 그녀는 문자에 권위 있는 목소리를 담아내면서도 마음은 문자 바깥에 남겨두겠다고 밝히면서, 문자 전통 속 자신의 입지를 확보하면서도 ‘순수한 의도의 윤리’를 보존한다. 2장은 「바스의 여인의 서시」를 침묵당한 여성을 대변하는 엘리슨이 남성중심적인 문자 전통에 항변하는 외침으로 읽는다. 초서의 허구적 재현인 엘리슨은 생생한 목소리로 여성으로서 자신의 경험을 재현할 뿐 아니라, 남성 학계의 여성 재현을 문제삼고 재현에 담긴 성 역학을 해체한다. 엘리슨의 이러한 메타장르적 자의식은 초서의 “성 시학”과 상호구성적 관계에 놓인다. 마지막 3장은 마저리의 자서전을 그녀가 신과 세상을 상대로 협상하는 과정의 기록으로 읽는다. 마저리는 자신이 구축한 영적 경제 속에서 신용을 얻기 위해 신앙을 담보하는 말로써 제도권 성직자들과 협상한다. 영어로 쓰인 최초의 자서전의 저자 마저리가 필경사를 설득해 글을 쓰는 방식은 그 자체가 협상의 과정이라는 점에서 그녀의 삶의 방식과 중첩된다.

1. 엘로이즈와 해석의 윤리

(1) 사랑으로부터의 회심

엘로이즈와 아벨라르는 중세 영적 자서전 전통의 회심 서사(conversion narrative)를 사랑 중심으로 변용한다. 사랑은 엘로이즈와 아벨라르의 자기 서술과 변론에 있어 가장 중요한 키워드다. 성 아우구스티누스(St. Augustine of Hippo)의 『고백록』(Confessions)에서부터 이어지는 전통적인 회심 서사가 종교적 각성으로 인해 욕망을 내려놓고 신에게로 나아가는 고독한 자아의 내면을 포착하는 반면, 엘로이즈와 아벨라르의 회심 서사는 사랑이 강제로 금지되자 사랑으로부터 전향하여 종교인의 삶으로 나아가는 과정을 담는다. 더 구체적으로 말하자면 아벨라르는 엘로이즈의 외삼촌 풀베르(Fulbert)의 사주로 거세를 당해 회심을 하고 엘로이즈는 15년 후 재개된 아벨라르와의 편지 교환 속에서 회심을 한다. 엘로이즈에게 회심에 상응하는 변화는 첫 두 편지에서 자신의 사랑을 변론하는 개인적인 목소리를 내다가, 세 번째 편지에서는 아벨라르의 요청에 따라 사랑에 대해 말하기를 멈추고, 세상의 교리와 규칙, 담론에 대해 비평하는 수녀원장의 목소리를 내게 되는 것이다. 아벨라르의 성기가 잘려나가는 것이 그가 회심 서사의 틀 속으로 들어오는 주요한 계기인 것처럼, 엘로이즈가 사랑을 말하던 ‘히’가 아벨라르에 의해 잘려나가는 것이 그녀의 글쓰기가 회심 서사의 틀에 끼워 맞춰지는 계기가 된다. 아벨라르의 회심이 몸과 직결되는 반면 엘로이즈의 회심은 철저하게 언어적이다. 따라서 엄밀히 말하자면 그녀의 회심은 사랑으로부터의 회심이 아닌 사랑의 언어로부터의 회심이다.

이 장에서 필자는 엘로이즈의 회심이 문자를 몸의 대리자로 보던 관점에서 몸을 감싸고 있는 더 큰 규율로 보는 관점으로의 전환이라는 점에 주목한다. 엘로이즈는 자신이 문자와 맺는 관계를 스스로 조정하고 설정하면서 그것이

매개하는 문학적 전통과 협상한다. 결과적으로 엘로이즈는 자신의 글을 말과는 확연히 다른 ‘글’로 인식하게 되며, 그러한 글이 가진 권위와 힘을 행사한다. 즉, 세 번째 편지에서 그녀는 첫 두 편지에서보다 권위 있는 목소리로 여성의 경험에 대해 말하며 12세기 수도원 개혁 담론에 주도적으로 가담한다.¹ 이 속에서 엘로이즈는 아벨라르와는 조금 다른 회심 서사를 쓴다. 아벨라르가 “오만과 욕정”(pride and lechery; 9)으로부터 회심했다고 하면서도 여전히 오만한 철학자의 언어를 그대로 사용한다면, 엘로이즈는 자신이 무언가로부터 회심을 했다거나 과거와 결별했다고 말하지 않지만 이전과는 다른 언어를 구사하고 다른 역할을 수행한다. 첫 두 편지에서 자신이 겉으로는 수녀원장의 역할을 수행하지만 속으로는 아벨라르를 잊지 못한 연인의 마음을 가지고 있다며 정체성 혼란을 호소하는 데 반해, 세 번째 편지에서는 수녀원장의 역할을 선택하여 수행하고, 이를 통해 더 큰 담론과 교리, 규율과 협상할 수 있게 해주는 매체로서 문자의 위상을 받아들이는 것이다. 그녀는 문자 전통 안에 자신의 자리를 마련하기 위해 가장 권위 있는 목소리를 문자에 담아내면서도 마음은 문자 바깥에 남겨두겠다고 밝힌다. 즉, 그녀는 문자의 안과 밖을 나누어 자신의 파편화된 자아와 정체성을 받아들인다.

이 과정에서 엘로이즈는 자신의 특별한 윤리관을 포기하지 않는다. 엘로이즈가 세 편의 편지 속에서 고수하는 ‘순수한 의도의 윤리’(ethics of pure intention)가 아벨라르의 『윤리학』(*Ethica*) 집필과 당대 신학윤리 전반에 영향을 미쳤음은 많은 이들이 주목해온 사실이다.² 엘로이즈는 첫 두 편지에서

¹ 카멜 포사(Carmel Posa)에 따르면 12세기에 베네딕투스 수도규율(Benedictine Rule)에 대해 직접 논평한 여성은 엘로이즈와 힐데가르트 폰 빙엔(Hildegard von Bingen)밖에 없으며, 힐데가르트의 논평이 남성 수도원 공동체로부터 받은 질문에 대한 응답이었음을 감안하면, 정확히 여성의 필요 사항을 위해 수도규율을 논평한 여성으로는 엘로이즈가 유일하다(161-62).

² 엘로이즈가 당대 윤리학, 특히 아벨라르의 윤리관에 기여한 바는 Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, 298-303, 310-14; Clanchy, *A Medieval Life*, 169-72, 251-60, 277-82; Zimmerman 250-252 참조. 엘로이즈와 아벨라르의 윤리관에 차이가

이러한 ‘순수한 의도의 윤리’를 앞세워 자신의 사랑이 무고하다고 변호하며, 세 번째 편지에서도 신자들의 내면과 의도를 중심으로 수도규율을 해석·적용할 것을 주장한다. (그것이 곧 규율을 쓴 사람이 원래 의도한 바라고도 말한다.) 이를 통해서 엘로이즈는 『고난의 역사』가 대변하는 아벨라르의 영웅주의적 가치관에 반하여 일상에 방점을 둔 도덕적인 가치관을 정립한다.

두 사람의 편지에 대한 현대 비평은 엘로이즈의 편지가 아벨라르 혹은 다른 남성 작가에 의해 날조된 것이라는 1970-80년대의 “위조설”(forgery theory; Clanchy lxiii)에서 출발해, 위조설에 내재된 여성혐오적인 전제들을 꼬집어내고 그런 편견 때문에 묻혀있었던 엘로이즈의 문학·철학·종교 업적을 발굴하는 1990-2000년대의 페미니즘 비평으로 이어진다.³ 특히 페미니즘 비평 안에서는 엘로이즈의 전복성과 서정성을 조명하던 경향에서 지식인이자 종교인으로서 엘로이즈의 역사성에 주목하는 방향으로의 전환이 일어났다. 이러한 비평 조류의 전환은 엘로이즈의 세 번째 편지가 지닌 위상에 대한 해석을 중심으로 일어난다. 많은 비평가들이 엘로이즈가 첫 두 편지에서 사랑에 대한 자신만의 목소리를 내다가 세 번째 편지에서는 아벨라르에 의해 목소리를 침묵당한다고 보았는데, 이에 초기 페미니즘 비평가들은 세 번째 편지의 페미니즘적 의의를 낮게 평가하거나, 세 번째 편지에서도 숨겨져 있는 전복성과 서정성을 읽어내고자 시도했다.⁴ 하지만 이렇게 보면 매리 맥러플린(Mary M. McLaughlin)의 말마따나 “확장 일로에 있던 여성의 종교적 삶이라는 더 큰

있었으며, 따라서 당대 윤리학에 기여한 바가 또한 달랐다는 주장에 관해서는 Findley 참조.

³ Clanchy, “Letters” lviii-lxxxiv 참조. 바바라 뉴먼(Barbara Newman)이 70-80년대의 위조 이론에 내재된 여성혐오적 편견을 통찰력 있게 꼬집어낸 이후로 진위 논쟁의 소모전은 대체로 일단락되었다고 할 수 있다.

⁴ 대표적으로 린다 카우프먼(Linda S. Kauffman)이 후자와 같은 기획을 시도한다. 그녀는 엘로이즈가 세 번째 편지에서까지도 “중립성과 복종의 베일을 씌워서”(veiled in neutrality and obedience; 83) 성적인 담론을 펼치며 아벨라르가 그녀에게 부여하는 여러 형태의 ‘압제’(tyranny)를 전복한다고 본다.

쟁점에 대해 그녀 시기에 처음으로 거론한 여성”(the first woman of her time to speak to the larger issues of the expanding religious life of women; 2)이자 “이승의 ‘권위’ 문제를 처음으로 제기한 사람”(The first also to raise the question of the ‘authority’ for this life; 2)이라는 점을 간과하게 된다. 엘로이즈의 세 번째 편지를 침묵이 아닌 성취로 읽는 린다 조지아나(Linda Georgianna)는 엘로이즈를 사랑, 여성성 등의 초역사적이고 본질주의적인 관념을 통해 바라보던 초기 비평의 경향이 “그녀의 담론을 그녀의 학력, 당대 결혼법 논쟁, 성직자의 실제 혼인 관행, 신학·철학의 학문 발전, 특히 그녀의 저작이 주요한 기여를 한 것으로 간주되는 도덕 신학이라는 성장 분야와 연결지어 연구하려는 시도들”(attempts to study Heloise’s discourse in terms of her education, contemporary debates over marriage laws, actual marriage practices among clerics, and scholastic developments in theology and philosophy, particularly in the growing field of moral theology to which her work is now being viewed as a major contribution; 188)에 점차 자리를 내어주었다고 정리한다. 필자 역시 엘로이즈가 가진 역사적 특별함에 주목하면서, 특히 그녀가 자신의 글쓰기에 대해 가졌던 생각과 그것이 중세의 문자 전통 안에서 갖는 의미를 살피는 것을 목적으로 삼는다.

문자가 주제화되는 엘로이즈와 아벨라르의 낭만적 사랑 서사는 당대의 역사적 맥락에 근간한다. 역사적으로 엘로이즈와 아벨라르는 12세기 프랑스의 지성인이자 종교인으로서, 또 낭만적 사랑 이야기의 주인공이자 작가로서 가히 ‘12세기 르네상스’(Twelfth-Century Renaissance)를 대표하는 커플이라고 할 만하다. 남프랑스의 음유시인(troubadour; 이하 트루바두르) 문화가 북상하여 북프랑스에서 로맨스의 토포스(topos)를 만들어내고 있던 때 아벨라르와 엘로이즈는 자신의 이야기를 일종의 로맨스 서사 속에 기입한다. 엘로이즈가 구사하는 사랑의 수사는 트루바두르가 “개인성을 고양시키는 사랑을 예찬하는 첫 서정시 장르”(the first lyric poetry to celebrate a love that elevates . . . the individual; Burgwinkle 22)이고 “전적으로 신에 대한 헌신을 아름다움, 힘, 부,

젊음, 그리고 에로틱한 사랑과 융합하거나 전자를 후자로 대체한다”(fuses or replaces entirely divine devotion with praise of beauty, power, wealth, youth, and erotic love; Burgwinkle 22)는 설명과 같은 자장 속에 있다. 아벨라르 역시 젊은 시절 연가를 지어 불렀다는 설명에 비추어볼 때 당대 유행하던 세속적 사랑의 문화에 조예가 깊었을 것으로 생각된다.⁵ 무훈과 승리의 서사에서 명예를 찾고 남성들끼리의 동성적 관계를 이상시하던 문화로부터, 사랑을 좇는 모험에서 명예를 찾고 이성애적 관계를 낭만화하는 문화로 넘어가던 시기에 엘로이즈와 아벨라르의 이야기는 그 중간에서 혼종적인 위상을 가진다. 기사가 아닌 철학자, 귀부인이 아닌 제자의 만남으로 만들어진 그들의 로맨스에는 통상의 로맨스에 없는 ‘문자’가 전면에서 등장한다.⁶ 아벨라르는 타고난 기사 신분을 포기하고 “돌아다니는 철학자”(peripatetic philosopher; 3)의 이력을 밝으며 무공의 명예 대신 학문적 권위를 획득한다. 프랑스의 첫 번째 여성 지식인이라고 할 만한 엘로이즈 역시 “학문에 대한 사랑”(love of letters; 10)으로 프랑스 전역에 명성을 떨쳐 아벨라르와의 사랑을 시작하고, 종교에 귀의한 후에는 유능한 수녀원장으로서 명성을 유지한다. 무엇보다 그녀는 아벨라르가 연인으로서 부당했음을 그에게 직접 쓴 라틴어 편지를 통해서 고발한다. 이처럼 문자가 전면화되는 두 사람의 사랑 이야기는 문자와 몸의 관계, 텍스트성(textuality)과 섹슈얼리티(sexuality)의 관계를 직접적으로

⁵ 클랜치는 아벨라르의 태생지 르 팔레 지역이 음유시인 전통의 발원지 남프랑스 프로방스 지역과 가까웠고, 그의 아버지가 푸아투(Poitou) 지방 출신(남프랑스 지방의 아키타[Aquitaine]과 푸아투[Poitou]는 대표적인 프로방스 문화와 음유 시인의 고장이다)이었다는 점을 들어 아벨라르의 “변덕스러운 성격”(volatile temperatment; 3)이나 농담을 트루바두르의 문화 속에서 읽기도 한다.

⁶ 라틴어 ‘litterae’와 영어 번역어 ‘letters’는 학문, 문학, 편지, 글자까지 많은 의미를 지니고 있는데, 한글에서는 ‘문자’가 가장 이런 의미들을 가장 잘 포괄하고 표상한다고 생각되어 원문의 ‘litterarum’을 ‘문자’로 옮겼다. 국립국어원 표준대국어사전에 따르면 ‘문자’는 (1) 인간의 언어를 적는 데 사용하는 시각적인 기호 체계, (2) 학식이나 학문을 비유적으로 이르는 말이다.

조명한다. 이 속에서 엘로이즈의 자기 서술이 그녀가 언어 매체에 대해 가지는 자의식에 따라 달라지는 것은 여성이 특정한 언어 담론 속에서 언어와 어떤 관계를 맺고 그것을 자신과 세상의 관계 속에서 어떻게 활용하는지에 따라 다변화하는 여성의 자기 재현 역학을 잘 보여준다.

(2) 거세와 분서의 역사

아벨라르의 자서전 『고난의 역사』는 그가 사랑과 해석으로 인해 수모를 겪게 되는 ‘거세와 분서의 역사’를 담는다. 아벨라르의 인생에서 사랑과 해석은 서로 뗄래야 뗄 수 없는 관계를 맺는다. 해석은 아벨라르의 철학·신학 이력에서 가장 핵심적인 키워드다. 그는 언제나 스스로를 “내 자신의 지성”(my own intelligence; 8)에 의존하는 ‘해석자’로서 정체화하는데, 이처럼 개인의 지성에 의존하는 해석의 방법론은, 학문이 공동체적으로 전승되고 전통에서 나오는 권위가 확실했던 12세기 프랑스의 학계와 수도회에서 새로운 학문 기술이었다. 하지만 다른 한편으로 아벨라르가 가진 특출난 개인성과 그 저변에 흐르는 ‘12세기 르네상스’의 정신을 대변하는 것이기도 했다. 아벨라르는 청년 시절 파리로 가서 각각 논리학과 신학의 거장인 기욤 드 샹포(Guillaume de Champaux)와 앙셀름 드 라옹(Anselme de Laon) 아래에서 공부를 하며 스승의 권위를 무시하고 독자적인 해석을 내놓기 시작한다. 그는 해석의 업적을 통해, 특히, 앙셀름의 뜻을 거스르고 시작한 에스겔서에 대한 성경 주해를 통해 파리에서 ‘성공’했다고 회고한다.

하지만 성공은 언제나 바보들을 오만함에 부풀게 하고, 세속적 안정은 영혼의 굳건함을 약하게 만들 뿐 아니라 그것을 육체적 유혹으로 쉽게 무너뜨린다. 나는 나 스스로를 그 어떤 누구에게서도 두려워할 것이 없는, 이 세상의 유일한 철학자로 생각하기 시작했고, 그래서 육욕에 굴복하게 되었다.... 그렇게 내가 완전히 오만과 육정의 노예가 되자,

신의 은혜가 두 악덕에 대한 치유책을 주셨다.... 우선 내가 욕정을 행하던 신체 기관을 나에게서 빼앗아 감으로써 내 욕정을 치유하셨고, 그 다음에 내가 너무나 자랑스러워했던 나의 책을 불태움으로써 굴욕을 당했을 때 ... 학식을 통해서 내 안에서 자라난 오만을 치유하셨다.

But success always puffs up fools with pride, and worldly security weakens the spirit's resolution and easily destroys it through carnal temptations. I began to think myself the only philosopher in the world, with nothing to fear from anyone, and so I yielded to the lusts of the flesh. . . . Since therefore I was wholly enslaved to pride and lechery, God's grace provided a remedy for both these evils . . . first for my lechery by depriving me of those organs with which I practised it, and then for the pride which had grown in me through my learning . . . when I was humiliated by the burning of the book of which I was so proud. (9)

그의 서술에 따르면 그의 해석 행위가 가져다준 자부심은 그를 흥미롭게도 “욕욕에 굴복하게” 만든다. 즉, 그의 이야기에서 그의 해석자로서의 자아와 연인으로서의 자아는 동전의 양면처럼 맞닿아 있다. 이러한 함수 속에서 “이 세상의 유일한 철학자”는 어느새 “오만과 욕정의 노예”와 동의어가 된다. 바로 이 “오만과 욕정”을 잘라내기 위하여 신이 그에게 거세와 분서를 가져다주었다는 그의 설명은 그의 몸의 섹슈얼리티와 그의 책의 텍스트성을 계속해서 미묘하게 겹쳐놓으며 오만도 일종의 욕정이고 책도 일종의 몸일 가능성을 제시한다.

이렇듯 서로 복잡하게 얽혀있는 사랑과 해석 행위를 아벨라르는 모두 명예 대 불명예, 승리 대 패배, 친구 대 적의 이분법적 틀에 맞아 떨어지게 서술하고자 한다. 아벨라르가 파리의 학계에서 “변증법의 무기”(weapons of dialectic; 3)로 행한 해석 행위는 진짜 무기로 남들을 이기고 남들보다 우월함을

증명하는 행위와 유비 관계에 놓인다. 그는 경쟁자들과의 논쟁을 “포위”(siege; 6), “전투”(battle; 6), “적”(enemy; 6)과 같은 단어를 사용해 무력 대결에 비유하며, “나는 지금도 위기 속에 있고, 매일매일 내 머리 위에 칼이 걸려있는 것을 상상한다”(I am still in danger, and every day I imagine a sword hanging over my head; 41)며 글을 쓰는 현재의 상태를 칼날 아래 선 절체절명의 위기로 묘사한다. 따라서 수아송 공의회(Council of Soissons)에서 그의 책이 분서를 당한 사건은 그가 “자부했던” 책들이 불타 “굴욕을 당한” 것이 된다. 그는 사랑 또한 명예와 불명예의 영웅주의적인 틀 안에서 이해한다. 그에게 엘로이즈를 유혹하고 그녀와 잠자리를 함께 한 것은 명성과 외모로 그녀를 쟁취하는 데 “성공”(success; 10)을 거둔 것인 반면, 사랑이 파국으로 치달아 거세에 이르게 된 것은 “수치와 굴욕”(shame and humiliation; 17)이다. 그는 수치심이 가져다준 고통이 거세가 가져다준 신체적 고통을 능가했다고 묘사할 정도로 인생의 희로애락을 명예와 불명예의 도식 안에서 해석한다(17).

아벨라르가 자신의 인생을 영웅주의적이고 호전적인 수사로 구성하는 데에는 그가 실제로 기사 출신이라는 점과 함께 “돌아다니는 철학자”로서의 그의 이력이 ‘모험하는 기사’(errant knight)의 이미지와 겹쳐지는 사회·문화적인 맥락 또한 기여한다. 그는 장남으로서 아버지의 기사 작위를 이어받을 뻔했지만, 학문에 대한 열망이 너무나 커지자 “전쟁의 트로피가 아닌 논쟁을 통한 싸움을 선택했다”(I chose the conflicts of disputation instead of the trophies of war; 3)고 회고하면서 자신이 기사 직분을 버리고 철학자의 길을 선택한 일을 도리어 모험을 떠나는 기사의 선택과 유사한 것으로 묘사한다. R. W. 서던(R. W. Southern)에 따르면 홀로 돌아다니면서 논쟁(싸움)하는 학자는 중세 성기(盛期)에 고전 학문 연구가 재개되고 독서 및 연구가 개인화되며, 문학의 풍조와 사람들의 일반적인 태도가 ‘서사시에서 로맨스로’ 이행한 과정 속에서 나타났다. 배티 래디스(Betty Radice)가 설명하듯 아벨라르가 “소위 12세기 르네상스에서 핵심적인 인물이고, 그가 선생으로 쌓은 명성에서 중세 파리

대학이 유래했다”(in what is generally called the Twelfth-Century Renaissance . . . Abelard is a key figure . . . [and] that the medieval university of Paris arose out of his fame as a teacher; xiii)는 걸 염두에 둔다면, 아벨라르가 “변증법의 무기”를 들고 돌아다니며 당대 석학들과 일합을 겨루던 행보는 시대적 흐름에서 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

이처럼 명예와 불명예의 척도가 사랑과 해석을 중심으로 엮여 있는 서사 속에서 아벨라르는 사랑으로부터 회심을 하지만, 그것은 명예 중심의 세속적인 가치관에서부터의 회심이 아니라 오히려 그 가치관과 더 결탁하기 위한 회심이었다. 전통적인 회심 서사가 신에 대한 사랑을 방해하는 섹슈얼리티와 씨름하는 내면적 과정을 중시한다면, 그의 회심 서사는 신이 아닌 자신의 명예를 중시하여 섹슈얼리티와 의식적으로 결별하는 과정을 서술한다. 그는 자신이 수도원으로 들어가게 된 것이 “회심에 대한 신실한 소망보다는 나의 회한과 고통 속에 있었던 수치와 혼란”(shame and confusion in my remorse and misery rather than any devout wish for conversion; 18) 때문이었다고 인정하며, 종교에 귀의한 이후에도 계속해서 자신의 우월함을 다른 이들의 열등함과 대비시킨다. 매리 맥러플린(Mary M. McLaughlin)의 말마따나, 아벨라르는 자신의 특출난 지력과 그것이 가져온 명성을 자부하며, 그의 불행의 큰 부분을 그보다 재능이 떨어지는 사람들의 계산된 적의와 질투 탓으로 돌리기를 주저하지 않는다(471). R. 클리반스키(R. Klivansky)는 아벨라르의 이러한 질투 서사를 일목요연하게 정리한다(21-22). 예컨대 파리에서는 기욤 드 샹포의 질투가 그를 멜링(Melun)으로 몰려나게 하고(5), 라온에서는 앙셀므의 질투가 그를 학교에서 몰아내며(8), 앙셀므의 수제자 알베릭(Alberic)과 로툴프(Lotulf)의 박해가 기어이는 그를 수아송 종교재판으로 몰고 간다(20). 종교재판 이후에도 생 드니(St Denis) 수도사들의 시기·질투가 그를 파라클레트(Paraclete)로 피신하게 만들며(30), 이후 성 베르나르(St. Bernard)와 노베르(Nobert)의 질투가 그를 생 질다(St Gildas)로 피신하게

만든다(33). 아벨라르 그 자신의 말에 따르면 “로마인들의 질투가 성 히에로니무스를 동쪽으로 몰아간 것처럼, 프랑스인들의 질투가 나를 서쪽으로 몰아갔다”(Thus the jealousy of the French drove me West as that of the Romans once drove St Jerome East; 33). 이처럼 “박해를 통해서 나의 명성은 증가했다”(through persecution my fame increased; 8)고 생각하며 스스로를 “그 어떤 누구에게서도 두려워할 것이 없는 이 세상의 유일한 철학자”로 여기는 아벨라르의 오만함과 비대한 남성성이 거세와 분서 사건 이후에도 그에게 여전히 남아 있다는 점이 그의 회심 서사가 가진 ‘비회심적’인 면모다.

아벨라르가 말하는 회심은 사랑과 해석이 맺는 관계를 전면적으로 재정의하는 것이다. 그는 자신의 불명예를 합리화하는 시점에 이르러서야 서사를 통합하는 기제로 신의 섭리를 소환하는데, 섭리의 매트릭스 안에서 그의 사랑이 “성공”했던 것은 사실상 욕욕에 “굴복”했던 것으로, 거세를 당한 수치는 “신의 연민”(God’s compassion; 9)이 자신을 겸허하게 만든 사건으로 재해석된다. 즉, 사랑과 학문이 경쟁 관계로 재편되면서, 사랑의 성공은 신학자로서의 실패가 되고, 사랑의 실패는 결과적으로 학문적 이득이 되는 것이다. 중세의 여성혐오적인 사고방식에 비춰봤을 때 그다지 새로운 것이 아님에도 불구하고 이 생각이 두 사람의 관계에서 문제가 되는 이유는 애초에 엘로이즈와 아벨라르의 사랑이 사적인 즐거움만큼이나 공적인 명성으로 구성되었고, 몸에 대한 사랑만큼이나 문자에 대한 사랑에 의존했기 때문이다.

엘로이즈와 아벨라르의 만남은 애초에 엘로이즈의 학문적 명성과 아벨라르의 철학자로서의 명성의 맞선을 통해서 셈이었다. 아벨라르는 “학업에 대한 나의 전심전력이 나를 귀부인들이 사교하는 자리에 들락거리지 못하게 했”(constant application to my studies had prevented me from frequenting the society of gentlewomen; 9)지만, 학문의 재능으로 “온 왕국에서 가장 유명한”(most renowned throughout the realm; 10) 엘로이즈에게만큼은 끌렸으며, 그녀도 같은 이유로 자신에게 끌릴 것이라고 확신했다고 적는다. 즉,

그는 단순히 자신의 학문적 명성에 도취되어서가 아니라 엘로이즈의 학문적 명성에 반해서 “육욕에 굴복”한 것이다. 특히 그는 (스스로를 “남달리 잘생긴 외모”[exceptional good looks; 10]의 소유자로 보았던 것과 달리,) “외모에 있어서 그녀는 아주 나쁘진 않았고, 학식에 있어서는 최고의 지위에 서 있었다”(In looks she did not rank lowest, while in the extent of her learning she stood supreme; 10)고 말하면서, 엘로이즈에게 “매력”(charm; 10)을 느낀 것은 외모가 아닌 학식 때문이었다고 서술한다. 그는 “헤어져 있을 때에도 말로 할 수 있는 것보다 더 대담하게 많은 것들을 써 넣을 수 있는 서신을 교환함으로써 서로의 존재를 즐기고 절대 대화의 즐거움이 마르지 않을 것이라고 생각했다”(even when separated we could enjoy each other's presence by exchange of written messages in which we could write many things more audaciously than we could say them, and so need never lack the pleasures of conversation; 10)고 하며 그녀와의 관계를 언어적 관계로 상상한다. 둘은 사랑을 해서 편지를 쓰게 된 것이기도 하지만 편지(를 쓸 수 있는 조건) 때문에 사랑하게 된 것이기도 하다. 따라서 두 사람의 이야기는 사랑과 명예, 사랑과 해석의 이분법을 부정한다.

(3) 사랑의 윤리

『고난의 역사』를 읽고 아벨라르의 사랑에 대한 서술에 반박하는 엘로이즈는 자신이 과거에 가지고 있었고 현재에도 가지고 있는 사랑에 대한 이상이 아벨라르의 회고담에 빠진 것이 불만이다. 그녀는 “결혼보다 사랑, 속박보다 자유를 선호하는 것에 대한 나의 논증”(my arguments for preferring love to wedlock and freedom to chains; 51)의 대부분이 그의 서술에 빠져있다고 지적한다. 『고난의 역사』에서 아벨라르는 엘로이즈가 자신의 청혼에 거절한 이유로 당장 현실적으로 자신의 삼촌의 성에 차지 않을 것이라는 점과

아벨라르가 종교인으로서, 또 철학자로서 가진 명예가 실추되면 결혼 생활이 지속 불가능할 것이라는 점만을 언급하는데, 현실적인 문제에 대한 고려를 제외하면 이는 사랑과 결혼이 남성의 직업에 방해가 된다는 것에 초점이 맞춰진 논리다.⁷ 엘로이즈는 사랑의 순수성을 중시했기 때문에 그것을 저해하는 결혼을 할 수가 없었다고 말한다. 캐서리나 윌슨(Katharina Wilson)과 글렌다 맥리어드(Glenda McLeod)의 말마따나 “아벨라르가 그의 육체적인 생존과 명성을 걱정하는 엘로이즈를 상정했다면, 엘로이즈는 자신의 일거수일투족으로 그런 행위와 명성 배후에 있는 것을 심판하는 여인의 모습으로 응수한다”(Abelard had presented an Heloise worried about his physical survival and his reputation; Heloise responds with the picture of a woman whose every movement is a judgment of what lies behind those actions and reputations; 126). 그녀는 행위와 명성과는 별개인 사랑의 윤리를 말한다.

엘로이즈는 사랑을 영혼의 문제로 바라보면서 명예와 사랑이 공과 사, 남성적인 것과 여성적인 것으로 나뉘어진 이분법에 반박한다. 아벨라르가 해석자로서의 명예와 연인에 대한 사랑을 대립 구도에 놓아 자신을 합리화하는 반면, 엘로이즈는 “영혼의 순결함”(chastity of spirit; 52)에 기반한 ‘명예로운 사랑’이라는 개념을 옹호하여 자신을 정당화한다. 엘로이즈는 사랑이 영혼 차원에서 윤리적 기반을 갖기 때문에 자발성과 순수성이 가장 중요하며, 이름, 형식, 규약은 중요하지 않다고 역설한다. 오히려 내면의 문제인 사랑에 외부적 규약과 이름을 붙이는 것이 사랑의 순수성을 해친다고 말한다. 예컨대 그녀는 남편의 돈을 위해 결혼하는 여자, 즉, “그 자신”(himself; 52)이 아닌 “그의

⁷ 이 부분에서 엘로이즈는 성 바울과 성 히에로니무스의 관점을 인용하며 자신이 결혼에 반대하는 이유를 설명한다. 즉, 그녀는 결혼을 “육신의 나약함에 대한 합법화”(legalization of the weakness of the flesh; Radice xx)로 보는 기독교적 관점에 동조한다. 이것은 그녀가 「바스의 여인의 서시」에 나오는 “사악한 아내들에 대한 책”(book of wikked wyves; “Wife” 685)에서 여성혐오 담론의 대표 주자로 인용되는 이유이기도 하다.

것”(his property; 52)을 위해 결혼하는 여자는 “감사의 마음”(gratitude; 52)이 아닌 “보수”(wages; 52)를 받아 마땅한 창녀라고 말한다. 이때 “감사의 마음”은 사랑에 대해 그녀가 가진 이상의 핵심으로, 아벨라르와 엘로이즈 모두 친숙했던 고전 작가 키케로(Cicero)가 『우정에 관하여』(*De Amicitia*)에서 제시하는 ‘대가 없는 사랑’(gratia) 개념에 근간한다(Radice; xxi).⁸ 따라서 그녀는 이름으로 치자면 ‘아내’(uxor)라는 제도적으로 강제된 이름보다 ‘친구’(amica) 혹은 ‘첩’, ‘창녀’와 같은 보상도 구속도 없는 이름이 더 애뜻할 것이며, 심지어 아우구스티누스 황제의 아내로 불리는 것보다 아벨라르의 창녀로 불리는 것이 “나에게 더 명예로운”(more honourable to me; 51 필자 강조) 일일 것이라고 말한다(51). 카우프먼은 여기서 가장 주목할 만한 대목이 엘로이즈가 ‘창녀’로 불리기를 선호한다는 점이 아니라 그녀가 “나에게 더 명예로운” 것을 요구하는 점이라고 지적한다(72). 그녀에 따르면 엘로이즈는 “그녀의 명예가 아닌 그녀의 삼촌의 명예를 모욕했기 때문에 아벨라르가 거세를 당했다는 통상의 관점”(the common view that Abelard was castrated because he insulted not Heloise’s honor but her uncle’s; 72)에 반박하여 자신이 “그녀의 삼촌과 아벨라르 사이의 손상된 교환물”(a damaged object of exchange between her uncle and Abelard; 72)이 아니라고 항변한다. 클레어 누베(Claire Nouvet) 역시 고전 권위서들이 “이것 아니면 저것”(either/or; 754)의 렌즈로 설정하는 여성과 철학의 관계를 엘로이즈가 전면적으로 수정한다고 본다. 그녀에 따르면 “엘로이즈는 그녀의 연인을 세속적인 삶에 속박하지 않음으로써 그를 더욱더 그의 존재에, 그의 “철학자”라는 바로 그 이름에 더 결합시켜주며, 따라서 속박하지 않는 여성의 사랑은 오히려 철학과의 결합을 강화하는 데 사용될 수 있다”(the unbinding love of women can be used to strengthen the philosophical bond: by not binding her lover to worldly life, Heloise binds him all the more to his very

⁸ 엘로이즈와 아벨라르의 사랑 이야기가 12세기의 고전전·기독교적 사랑 담론을 어떻게 참조하고 또 그것에 기여하는지에 대해서는 강상진 참조.

being, to his very name of “philosopher”; 754)는 것을 보여준다. 엘로이즈는 해석과 사랑에 대한 아벨라르의 이분법적 도식을 반박하고 다시 쓰는 것이다.

엘로이즈는 이러한 ‘영혼의 순결함’과 ‘순수한 의도의 윤리’가 사랑에 관한 한 자신을 “전적으로 유죄이지만 ... 전적으로 무고”(Wholly, guilty . . . wholly innocent; 53)하게 만드는 것이라고 말한다.

나는 전적으로 유죄이지만, 또한 당신이 알다시피 전적으로 무고합니다. 죄를 만드는 것은 행위가 아닌 행위자의 의도이며, 정의는 무엇이 행해졌는지가 아니라 그것이 어떤 정신에 따라서 행해졌는지를 따져야 하기 때문입니다. 당신에 대한 나의 한결 같은 의도가 어떠했는지는 그것을 계속해서 알아왔던 당신만이 판단할 수 있습니다.

Wholly guilty though I am, I am also, as you know, wholly innocent. It is not the deed but the intention of the doer which makes the crime, and justice should weigh not what was done but the spirit in which it is done. What my intention towards you has always been, you alone who have known it can judge. (53)

유무죄 또는 선악의 판별 근거가 “행위가 아닌 행위자의 의도”가 되어야 한다는 이러한 생각은 엘로이즈와 아벨라르가 모두 중요시한 윤리 의식이다.⁹ 이는 엘로이즈의 사랑을 관통하는 윤리 의식이면서 그녀가 자신을 정당화하는 핵심 논리이기도 하다. 엘로이즈에 따르면 그녀는 ‘행위의 윤리’ 속에서는 “전적으로 유죄”일 수 있지만 ‘의도의 윤리’ 속에서는 “전적으로 무고”하기도 하다. 그녀는 자신의 의도를 아는 유일한 사람인 아벨라르를 심판으로 소환하여 자신을 정당화하고자 한다.

따라서 엘로이즈는 자신을 명예와 불명예의 이분법적 관점 대신 배타적이지 않고 온건한 관점으로 자신을 바라봐줄 것을 부탁한다. 아벨라르의 영웅주의적인 가치관은 의도가 아닌 행위와 결과를 중시하며, 내면적·윤리적

⁹ 2번 각주 참조.

가치가 아닌 ‘전투’, ‘승리’, ‘패배’, ‘질투’ 등의 호전적·배타적 가치들로 이뤄져있기 때문이다.

나는 당신이 나에게 미덕을 촉구하거나 나를 전투로 소환하기를 바라지 않습니다. 당신은 “힘은 약한 데서 가장 온전해진다”고, “규칙을 지키지 않는 한 왕관을 차지할 수 없다”고 말합니다. 나는 승리의 왕관을 좇지 않습니다. 나한테는 위험을 피하는 것으로 충분하고, 이것이 전쟁에 참여하는 것보다 더 안전합니다. 신이 나를 천국의 어느 구석에 놓으시든, 그곳은 나에게 충분할 것입니다. 거기선 아무도 서로가 서로를 질투하지 않을 것이고, 각자가 가진 것으로 만족할 것입니다. 내가 하는 이 충고에 권위의 힘을 보탬 수 있도록, 성 히에로니무스의 말을 빌려봅니다. “나는 나의 약함을 고백합니다, 나는 승리를 바라며 싸우고 싶지 않습니다. 패배하는 날이 올까 두렵기 때문입니다. 확실한 것을 버리고 불확실한 것을 좇을 이유가 무엇이겠습니까?”

I do not wish you to exhort me to virtue or summon me to battle. You say: “Power comes to its full strength in weakness” and “He cannot win a crown unless he has kept the rules.” I do not seek a crown of victory; it is sufficient for me to avoid danger, and this is safer than engaging in war. In whatever corner of heaven God shall place me, it will be enough for me. No one will envy one another there, and what each one has will suffice. So that I might add the strength of authority to this our counsel, let us hear St Jerome: “I confess my weakness, I do not wish to fight in hope of victory, lest the day comes when I lose the battle. What need is there to forsake what is certain and pursue uncertainty?” (70)

린다 조지아나(Linda Georgianna)는 엘로이즈가 “영웅적인 군대, 전투, 승리와 패배, 힘과 권력, 무기와 왕관”(heroic armies, combat, victories and losses,

strength and power, weapons and crowns; 204) 등 남성적 언어로 구성된 영적인 지형에 반기를 들며 “천국의 어느 구석”이든 온전한 가치를 추구할 수 있는 영역을 갈구하는 새로운 영적 모델을 요청한다고 본다(204). 이러한 대안적 모델 안에서는 “아무도 서로가 서로를 질투하지 않을 것이고, 각자가 가진 것으로 만족”하는, 개인성이 위계 속에 사상되지 않고 그 자체로 인정되는 삶이 가능하다. 존 마렌본(John Marenbon) 역시 엘로이즈가 아벨라르의 “완벽주의”(perfectionism; 312)에 맞서 “온건함”(moderation; 312)에 기반한 도덕적 삶의 모델을 제시하는 것에 주목한다(311-12).

이러한 사랑의 이상 하에서 엘로이즈는 아벨라르의 문자를 그의 내면처럼 갈구하고 그의 현신처럼 사랑한다. 아벨라르가 몸에 대한 사랑과 문자에 대한 해석을 경쟁 구도에 위치시켰다면, 엘로이즈는 아벨라르의 문자와 그의 몸을 분리해서 생각하지 않는다. 그녀는 첫 번째 편지의 서두에서 세네카(Seneca)가 루킬리우스(Lucilius)에게 쓴 편지의 구절을 인용하며 자신에게 문자가 갖는 의미를 밝힌다.

나에게 자주 편지를 보내서 고마워요. 편지는 당신이 나에게 당신의 존재를 느끼게 해줄 수 있는 유일한 방법입니다. 나는 당신의 편지를 받으면서 단 한 번도 우리가 함께 있다는 즉각적인 느낌을 받지 않은 적이 없습니다. 곁에 없는 친구의 초상이 우리에게 기쁨을 주고, 우리의 기억을 새롭게 하며 설사 우리를 공허한 위로로 속인다 할지라도 헤어짐의 고통을 덜어준다면, 곁에 없는 친구의 친필로 쓰여서 우리에게 당도하는 편지는 얼마나 더 반가운지요.

Thank you for writing to me often, the one way in which you can make your presence felt, for I never have a letter from you without the immediate feeling that we are together. If pictures of absent friends give us pleasure, renewing our memories and relieving the pain of separation even if they cheat us with empty comfort, how much more welcome is a letter which comes to us in the very handwriting of an absent friend. (48)

세네카는 친구가 직접 쓴 문자에서 즉각적으로 그의 존재를 느낄 수 있다고 말한다. 친구의 “친필”은 친구의 몸과 직접 연결되어 있으며, 그것이 “우리가 함께 있다는 즉각적인 느낌”을 불러일으키기 때문이다. 엘로이즈의 첫 번째 편지를 관류하는 문자에 대한 신뢰는 세네카의 관점과 맥을 같이 한다. 엘로이즈가 아벨라르에게 편지를 쓰는 것은 그의 자서전에 반론하기 위해서이기도 하지만 그에게 “친필”로 쓴 답장을 요청하기 위해서이기도 하다. 그녀는 아벨라르에게 “당신의 달콤한 형상” (sweet semblance of yourself; 53)으로서 문자를 나누어달라고 부탁한다. 엘로이즈가 아벨라르의 문자 그 자체를 갈구하는 것은 그녀가 그의 문자를 그의 말과 마음을 투명하게 담아내는 대리자로 생각하기 때문이다.

그런데 잇따르는 편지에서 아벨라르는 엘로이즈의 문자의 해석 가능성을 위선의 가능성과 병치하고, 그녀의 말을 악의적으로 곡해한다. 그는 엘로이즈가 스스로를 낮추는 말들에 대해 “칭찬을 피하는 듯하면서 구하지 말라”(not to seek praise when you appear to shun it; 78)고 경고한다. 나아가 “당신이 기록한 말들이 당신의 마음에도 반영되기를”(May your written words be reflected in your heart!; 78) 바란다고 조언하며 그녀의 글이 그녀의 마음과 별개일 가능성을 암시한다. 그녀가 자신의 글에 의도를 투명하게 반영했다고 보기보다는 글쓰기를 자신의 내면을 감추는 기제로 사용했다고 보는 것이다.

(4) 해석의 윤리

두 번째 답신에서 사랑으로부터 극단적으로 회심한 아벨라르의 모습을 마주한 엘로이즈는 세 번째 편지에서 더 이상 사랑에 대해 이야기하지 않겠다면서 자신의 글을 마음으로부터 분리한다.

당신이 내가 어떤 일에서든지 거역한다고 느끼기를 원치 않으므로,
나는 내 무한한 슬픔에서 나오는 말들에 당신의 명령이라는 고삐를

채웠습니다. 따라서 말할 때는 저지하기 힘들거나 불가능한 것을 적어도 글 쓸 때는 제어해보려고 합니다. 심장보다 통제하기 어려운 것은 없기 때문이지요. 우리는 심장을 통솔할 힘이 없으므로 그것에 마지 못해 복종하게 됩니다. 심장이 우리를 충동질하면, 우리 중 누구도 그 갑작스러운 자극이 쉽게 터져 나오는 것, 그리고 마음 속 감정의 상시 준비된 징표인 말로 더욱 쉽게 흘러나오는 것을 막을 수 없습니다. 책에 쓰여 있듯이, “사람의 말은 심장에서 넘쳐 흘러 발화됩니다.” 따라서 나는 나의 손을 붙들어서, 혀가 발화하는 것을 막을 수 없는 말들을 쓰지 못하도록 하겠습니다. 비통한 심장이 글쓰는 사람의 손처럼 순종적이라면 얼마나 좋을까요!

I would not want to give you cause for finding me disobedient in anything, so I have set the bridle of your injunction on the words which issue from my unbounded grief; thus in writing at least I may moderate what it is difficult or rather impossible to forestall in speech. For nothing is less under our control than the heart—having no power to command it we are forced to obey. And so when its impulses move us, none of us can stop their sudden promptings from easily breaking out, and even more easily overflowing into words which are the ever-ready indications of the heart's emotions: as it is written, “A man's words are spoken from the overflowing of the heart.” I will therefore hold my hand from writing words which I cannot restrain my tongue from speaking; would that a grieving heart would be as ready to obey as a writer's hand! (93)¹⁰

엘로이즈는 여태까지 자신이 쓴 글이 위선의 징표가 아닌, 마음의 징표였다고 역설한다. 아벨라르가 “당신이 기록한 말들이 당신의 마음에 반영되기를” 권고한 것에 대해서 자신의 말이 “마음 속 감정의 상시 준비된 징표”이며,

¹⁰ 원문의 ‘Every-ready’는 오기라고 판단하여 ‘ever-ready’로 표기하였다.

“심장에서 넘쳐 흘러 발화”된다고 맞서는 것이다. 하지만 아벨라르가 원치 않는다면 “글쓰는 사람의 손”으로 그녀의 “무한한 슬픔에서부터 나오는 말들”을 제어하겠다고도 말한다. 이때 그의 명령에 순종하는 것은 그녀가 아닌 글을 쓰는 그녀의 손이다. 즉, 엘로이즈는 자신을 참회하고 억압하는 것이 아니라 자신의 언어를 바꾸는 것으로 반응한다. 이를 통해 그녀는 자기 안에 있는 여러 개의 목소리, 즉, 연인으로서 마음과 수녀원장으로서 역할을 모두 유지한다고 할 수 있다. 이것이 엘로이즈에게 회심이라면, 그녀의 회심은 엄밀히 말해 사랑으로부터의 회심이 아닌, 사랑의 언어, 마음의 언어로부터의 회심이다.

세 번째 편지에서 그녀는 무엇보다 ‘글쓰는 사람’으로서 정체성을 확립한다. A. C. 스피어링의 말마따나 글은 말이 가진 자유를 제한하기만 하는 것이 아니라 “발화된 말이 비릇된 의사소통의 나/너 맥락에서 담화를 분리시킴으로써”(by distancing it from the communicative, I/you context in which the spoken word originates; 10) 담화를 자유롭게 하기도 한다. 엘로이즈는 “나/너 맥락”에서 종교 논의의 담론장 속으로 이행하며 사적인 맥락에서 얻을 수 없던 공적인 언어의 권한을 획득한다. 이를 통해 그녀는 자신의 특정한 정체성을 수행하는 공간으로서 글쓰기를 활용한다고 할 수 있다.

엘로이즈는 글쓰기로 자신의 정체성을 구성하면서 세상의 규율 역시 역사 속에서 언어적으로 구성된 텍스트임을 드러낸다. 그녀는 아벨라르에게 첫째로 수녀들의 역사와 “우리 직업의 권위”(authority . . . for our profession; 94)를 알려줄 것, 둘째로 “우리를 위한 수도규율, 여성에게 적합한 수도규율을 규정하고 기록해줄 것, 또 우리의 삶의 방식과 의복에 대해 자세하게 서술해줄 것”(that you will prescribe some Rule for us and write it down, a Rule which shall be suitable for women, and also describe fully the manner and habit of our way of life; 94)을 요청하는데, 주로 두 번째 요청을 중심으로 제안이 전개된다. 수도규율에 대한 엘로이즈의 제안은 신학담론이 수도규율의 해석을 둘러싸고 충돌하던 12세기 종교사의 맥락에서 이해할 필요가 있다. 성

베네딕투스가 6세기 무렵에 만든 규율은 그 후 수 세기동안 현지 사정과 필요에 맞게 조정되었는데, 12세기 초에 이르러 이러한 자의적인 조정이 합당한 것인지에 대한 논쟁이 벌어진다. 클뤼니(Cluny) 수도원을 중심으로 한 당대 베네딕투스 수도회가 규율을 관습에 맞추어 상당히 유연하게 적용했다면, 시토회를 필두로 한 개혁파 수도사들은 규율을 라틴어 자구 그대로 엄격히 지켜야 한다고 주장했다(Radice 269). 엘로이즈는 규율의 텍스트를 꼼꼼히 읽기는 하지만, 그것이 (베네딕투스가 살았던) 특정한 시대의 산물임을 지적하고 따라서 어느 시대에 어느 사람이나 지킬 수 있는 것이 아니라는 점을 들어 강조한다.¹¹ 단적으로 그녀는 베네딕투스 자신의 의도가 “모든 일이 적당히 시행될 수 있도록, 사람이나 시대의 속성에 맞게”(according to the quality of men or the times, so that . . . all may be done in moderation; 96) 규율을 적용하는 것이라고 그의 수도규율에서 직접 인용하여 논증한다(96-97). 이를 통해 엘로이즈는 수도규율이 여성의 몸에 맞게 조율될 필요가 있다는 논거를 마련한다.

그녀는 수도규율 속 여성의 몸이 있을 자리를 찾으면서 몸을 “선과 악 사이에 놓인, 이러든 저러든 상관없다고 하는 문제”(matters which fall between good and evil and are called indifferent; 103)로 정리하고자 한다. 그녀는 규율이 남성의 몸에 맞춰져 있어 수녀원에서 사용되기 위해서는 여성의 몸에 맞게 완화된 필요가 있다고 주장하면서 몸의 구체성을 간과하는 형식주의를 거부한다.

여성이 남자용 망토나 속바지, 성의(聖衣)에 대해 적힌 것과 무슨 상관이 있겠습니까? 아니면 살갓에 닿게 입는 튜닉이나 모직 옷과

¹¹ 포사는 엘로이즈가 규율을 상황에 알맞게 조정해달라고 한다는 점에서 베네딕투스 수도사의 입장에 더 가깝다고 본다. 하지만 조지아나는 엘로이즈가 유연한 독해를 지지하면서도 원하는 관습에 임의적으로 맞춘 규율 해석에 대해서는 비판한다는 점도 염두에 둔다. 따라서 그녀가 시토회, 베네딕투스 수도회 양쪽과 모두 다른 독자적인 해석 노선을 취한다고 본다. 자세한 내용은 Georgianna 194-95 참조.

무슨 상관이 있겠습니까? 그것들은 흘러넘치는 체액을 달마다 배출하는 일 때문에 피해야 하는 것들인데 말입니다.

How can women be concerned with what is written there about cowls, drawers or scapulars? Or indeed, with tunics or woollen garments worn next to the skin, when the monthly purging of their superfluous humours must avoid such things? (94)

생리하는 여성의 몸을 고려하지 못한 의복 규율에서 드러나듯, 수도규율의 한계는 개별적 몸의 차이를 고려하지 못하는 데서 드러난다. 속바지, 튜닉, 생리하는 몸으로 이루어진 그녀의 논변은 몸을 “선과 악 사이에 놓인” 일상 기반으로 바라보고, 그것을 있는 그대로 인정해줄 것을 요청한다. 몸을 그 자체로 선악의 잣대로 치부하는 행위는 개별 주체의 영혼에서 윤리 기반을 찾는 기독교 교리와 충돌하기 때문이다. 따라서 엘로이즈는 규율 속에 이러한 몸들이 정당하게, 선과 악의 구도에 갇히지 않고 위치하는 방식이야말로 윤리적이고 기독교적인 독해 방식이라고 말한다.

엘로이즈의 해석의 윤리는 그녀가 주창했던 사랑의 윤리와 기본 골격이 같다. 그녀는 사랑에 있어 의도가 중요하다고 보았던 것처럼 해석에 있어서도 문자 그 자체보다는 문자의 의도와 맥락이 중요하다고 본다. 카멜 포사(Carmel Posa)의 말마따나 “엘로이즈는 맥락을 고려함으로써, 이 경우 여성과 그들의 몸, 차이의 맥락을 고려함으로써 베네딕투스 자신의 요구에 따라서 규율 다시 읽는 것을 정당화한다”(Heloise makes a case for the re-reading of the Rule in accordance with Benedict’s own dictates by taking into account context, in this case the context of women and their bodies, their difference; 162).

그러면서 엘로이즈는 텍스트 그 자체에 집착하지 말 것을 강조한다. 그녀는 규율에 쓰인 문자나 그것이 제시하는 행위 자체에 집착하는 읽기는 (아벨라르가 가장 싫어한) “육체적인”(carnal; 105) 읽기이며, “세속적인 의미로 법칙을 해석”(interpret the law in a worldly sense; 105)하는 것이라고 강조한다. 첫

번째 편지에서 그녀가 아벨라르의 문자를 그의 현신처럼 갈구했던 것을 생각하면, 문자에 대한 그녀의 태도는 크게 변화한 셈이다. 그녀는 한때 문자가 사진에 비견될 만큼 글쓴이의 존재를 담지하고 그 의도를 그대로 표상하는 매체라고 믿었지만, 이제는 문자를 해석 가능성이 열려 있는, 따라서 그 자체로 중요하기보다 그것 너머의 의도로 인해 중요한 매체로 받아들인다. 이렇게 보면 “나의 손을 붙들어서” 글을 쓰는 행위는 그녀가 스스로를 언어적으로 구성하며 문자 전통 속 자기 자리를 확보하는 행위이기도 하다.

엘로이즈는 생리하는 여성의 몸으로 대변되는 인간의 구체적인 몸을 일상과 경험의 기반으로 제시하면서 육화된 기독교 주체에 관한 당대 논의에 가담한다. 페기 맥크라켄(Peggy McCracken)은 아벨라르와 엘로이즈 모두 기독교적 주체를 그리기 위해 여성의 몸 이미지를 차용하지만 아벨라르는 젠더를 육체의 비유적 의미로 사용하는 반면 엘로이즈는 젠더가 육체의 경험 중 일부라는 것을 강조한다고 지적한다(217-18).¹² 이와 같은 육화된 기독교 주체의 옹호는 13-14세기 여성 신비주의자들이 자신의 육체성을 예수의 인간성과 연결된 기반으로 상상할 담론적 체계가 되기도 한다(Elliot 32-33, McCracken 225). 하지만 맥크라켄이 잘 지적하듯, 엘로이즈는 몸을 그 자체로 신성과 엮어보기보다 종교 주체들이 가진 개인성과 다양성, 경험의 중립적 기반으로 생각한다(225). “한낱 여성을 뛰어넘는”(more than a woman; 84) 수녀원장이 되라는 아벨라르의 촉구와 달리 그녀는 여성 공동체, 더 나아가 약자 일반을 대변하는 수녀원장의 노릇을 한다. 그렇다면 그녀는 아벨라르가 말한 “승리의 왕관”을 자기식으로 재정의하여 거머쥔 셈일 수도 있다. 그녀가 사랑을 명예와, 해석을 몸과 호환하여 재정의하듯, 그녀의 승리는 그녀가 말하는 윤리 속에서 얻어지는 것일 수도 있다.

¹² 아벨라르는 대표적으로 두번째 답신에서 흑인 여성의 몸을 비친한 몸의 표상으로 사용하며 젠더(그리고 인종)를 육체의 비유적 의미로 사용한다.

2. 바스의 여인과 권위의 해체

(1) 책과의 싸움

12세기 초 프랑스에서 라틴·희랍 고전문학을 공부하던 엘로이즈가 애인, 첩, 창녀라는 이름을 아내라는 이름보다 선호했다면, 14세기 말 영국에서 직조업에 종사하는 바스의 여인 엘리슨은 “나는 교회 문 앞에서 남편을 5명 맞았다”(Housbondes at chirche dore I have had fyve; 6)는 말로 자신의 이야기를 시작하며 아내라는 이름을 극단적으로 옹호한다. 엘로이즈의 세계와 엘리슨의 세계는 상극인 것처럼 보인다. 제프리 초서의 「바스의 여인의 서시」에서 엘리슨이 반박하는 결혼에 대한 입장은 대부분 성 히에로니무스의 『요비니아누스에 반대하며』(*Against Jovinian*), 즉 엘로이즈가 즐겨 읽고 가장 많이 인용하는 책에 들어 있는 내용이다. 이 때문에 실제로 엘로이즈는 엘리슨의 다섯 번째 남편詹킨(Janekyn)이 낄낄거리며 읽는 반결혼 담론의 책, 일명 “사악한 아내들에 대한 책”(book of wikked wyves; 685)에 여성 작가로 인용된다.

그가 읽으며 언제나 실컷 웃어대는 그 책을

그는 발레리우스와 테오프라스토스라고 불렀어요.

또한 한때 로마에는 『요비니아누스에 반대하며』라는 책을 만든

성 히에로니무스라고 불리는

서생이자 추기경도 있었죠.

그 책에는 테르툴리아누스,

크리스푸스, 트로타, 그리고

파리에서 멀지 않은 곳에서 수녀원을 했던 엘로이즈,

오비드의 『사랑의 기술』과 더 많은 책들,

이 모든 책들이 한 권으로 엮여 있었어요.

He cleped it Valerie and Theofraste,
 At which book he lough alwey ful faste.
 And eek ther was somtyme a clerk at Rome,
 A cardinal, that highte Seint Jerome,
 That made a book agayn Jovinian;
 In which book eek ther was Tertulan,
 Crisippus, Trotula, and Helowys,
 That was abbesse nat fer fro Parys,
 Ovides Art, and bookes many on,
 And alle thise were bounden in o volume. (671-81)

바바라 뉴먼(Barbara Newman)의 지적대로 초서의 재현 속에서 엘로이즈는 그녀가 즐겨 읽었던 히에로니무스와 오비드 사이에서 경전화되어 있으며, 그들과의 차이에도 불구하고 “한 권”의 책 안으로 통합된다(145-46).¹ 뉴먼은 이러한 재현이 “엘로이즈에 대한 여성혐오적 전유이자 억압”(misogynist appropriation and repression of Heloise; 145)이라고 평하는데, 실로 엘로이즈가 자신을 부당하게 재현한 아벨라르에게 항의한 것을 떠올리면, 초서에게도 할 말이 없지 않을 것으로 보인다. 하지만 또 한편으로 보면 엘로이즈가 주창하는 사랑의 윤리는 엘리슨처럼 결혼이 곧 생존 수단인 여성의 삶 앞에서 실효성이 없는 것도 사실이다. 엘리슨은 이런 권위자들의 대전(大全)에 항거하는 의미로 책장 하나를 찢어냈다가 그 책으로 켄킨에게 맞아 귀가 멀게 되며, 결국 켄킨이 사죄하는 의미에서 책을 화로에 던져버리도록 만든다. 「바스의 여인의 서시」의 클라이맥스이기도 한 이 대목은 켄킨을 사이에 두고 엘리슨의 세계와 엘로이즈의 세계가 격돌하는 장면처럼 읽힌다. 남성적 “권위”(auctoritee; 1)

¹ 뉴먼은 이러한 재현을 “엘로이즈에 대한 여성혐오적 전유이자 억압”(misogynist appropriation and repression of Heloise; 145)이라고 평하며 초서가 차용했을 것으로 추정되는 장 드 뵙(Jean de Meun)의 『장미의 로맨스』(*Romance of the Rose*) 엘로이즈는 여성혐오 주자와 거리가 멀다고 지적한다. 장 드 뵙이 그린 엘로이즈와 초서가 그린 엘리슨이 가진 유사성에 대해서는 Newman 145-49 참조.

없이도 여성의 “경험”(Experience; 1)에 대해 말하겠다는 엘리슨은 권위있는 남성 저자들, 그리고 그 남성적 권위와 나란히 책 속에 살아남은 엘로이즈와 격투를 하고, 그 과정에서 엄청난 신체적 고통을 겪으며, 승전 후 적을 화형에 처한다. 아벨라르가 수아송 종교재판에서 자신의 책을 불태운 것처럼 켄킨도 결국 “사악한 아내들에 대한 책”을 자기 손으로 불태우게 된다.

엘로이즈와 엘리슨은 극과 극에 있기 때문에 오히려 잘 만난다. 엘로이즈는 결혼 제도를 비판하면서, 돈을 보고 결혼을 하는 여자는 창녀나 다름없다고 말하는데(Abelard and Heloise 52), 엘리슨은 결혼 제도를 대변하면서도 엘로이즈의 이러한 생각에 크게 반대하지 않을 것처럼 보인다. 마셜 래스터(Marshall H. Leicester, Jr.)가 지적하듯, 엘리슨은 종종 결혼을 매춘과 비슷한 것으로 생각하지만 “그녀는 그것에 전혀 당황하지 않는 듯하고 이성 간에 있을 수 있는 관계의 어떤 대안적 모델도 고려하지 않는다”(she does not appear at all fazed by it, nor does she consider any alternative model of potential relations between the sexes; 76). “모든 것이 거짓말”(al was fals; 382, 582)이고, “모든 것은 팔기 위한 것”(Al is for to selle; 414)이라는 전략으로 살아가는 그녀에게 사랑과 애정에 대한 환상은 없다. 엘리트 초기 교육으로 스무 살 전에 이미 전국적으로 유명세를 떨친 엘로이즈와 달리 “열두 살 때부터”(sith I twelve yeer was of age; 14) 나이 든 남자와 결혼을 한 엘리슨은 사실 결혼 외에 다른 삶의 대안이 없었을 것이다. 그녀는 엘로이즈가 말하는 바로 그 창녀, 혹은 아내라는 역할을 적극적으로 수행하고 옹호한다. 결혼은 때로는 재산, 때로는 만족스러운 잠자리, 그리고 무엇보다 자신의 소우주에서 “지배력”(maistrie; 818)과 “통치권”(sovereynetee; 818)을 확보하는 유일한 방법으로 기능하며 그녀에게 가부장제와의 협상의 장을 열어준다.

자신에 대해 할 말이 많은 바스의 여인은 초서의 『캔터베리 이야기』에서 아마도 가장 생생한 목소리를 가진 인물일 것이다. “스물 아홉 명” (nyne and twenty; 24)의 순례자들이 각자 돌아가며 이야기를 들려주기로 한 캔터베리

순례길에서 엘리슨은 이야기를 들려주기 전에 그보다 두 배 정도 긴 길이의 서시를 들려준다. 당연히 『캔터베리 이야기』 전체에서 가장 긴 서시다. 그녀는 자신의 사생활에 대해 은밀하게 이야기하는가 하면 그것을 정당화하는 논변을 무수한 욕설과 함께 쏟아내기도 하고, 현재의 자신을 긍정하며 “여섯 번째 남편도 환영한다”(Welcome the sixte; 45)고 말하는가 하면 지나간 과거를 회상하고 그리워하기도 한다. 이를 통해 그녀는 “서술하는 목소리와 구별되는 말하는 목소리”(speaking voice quite distinct from a narrating voice; Cooper 154)로 자기 이야기를 하고, “이야기 속의 다른 어떤 인물들보다 더 완전히 극화된, 뚜렷한 등장 인물”(distinct character, more fully dramatized than any other figure in the Tales; Cooper 154)로 등극한다. 「바스의 여인의 서시」는 『캔터베리 이야기』 중에서도 특히 화자와 이야기의 관계에 초점을 맞춰 극적으로 해석되는 경우가 많은데, 래스터는 엘리슨이 자기 재현을 한다는 특수성이 이러한 비평 경향과 맞물린다고 통찰한다(*Disenchanted* 65-66). “이 이야기들이 극적인 것은 화자가 그렇다고 말하기 때문”(These tales are dramatic because their narrators say they are; 66)이라는 것이다.²

엘리슨의 자기 재현은 그녀가 자신을 세상의 중심에 놓을 수 있는 유일한 수단이다. “스물 아홉 명”의 순례자 중 유일하게 여성 평신도인 그녀는 『캔터베리 이야기』의 세계에서 주변적 위상을 점한다. 실라 피셔와 재닛 헬리는 중세 문학 생산이 남성끼리 텍스트를 교환하는 “근본적으로 남성의 ‘동성텍스트적인’ 활동”(a fundamentally male “homotextual” activity; 4)이었으며, 남성 작가가 여성 인물을 재현하는 행위도 결국 그녀 너머로 다른 남성과 소통하는 행위였다고 지적하는데, 엘리슨은 정확히 자신이 바로 그러한 문학의 가부장적인 유통 구조에서 교환의 대상물이라는 것을 인지한다.

² 여기서 “이야기들”은 면죄부 판매인(Pardoner)과 바스의 여인의 이야기들을 지칭한다. 래스터는 면죄부 판매인과 바스의 여인, 두 인물을 『캔터베리 이야기』에서 자기 재현하는 극적인 인물로 든다.

흥미롭게도 그녀는 그것을 부정하지 않고, 그 속에서 할 수 있는 말들을 찾는다. 딘쇼는 이처럼 엘리슨이 자신의 주변성을 인지하면서도 부정하지 않고 자신의 입지를 옹호하는 것을 가부장적 구조에 대한 전복이 아닌 개혁의 시도로 읽는다. “그녀가 ... 가부장제 담론을 모방하는 것은 그것을 완전히 좌절시키거나 전복시키기 위해서가 아니라 개혁하기 위해서, 즉 여성의 욕망을 수용할 자리를 마련하는 범위 내에서 그것을 유지하기 위해서”(she . . . mimics patriarchal discourse . . . not in order to ‘thwart’ it altogether, to subvert it entirely, but to *reform* it, to keep it in place while making it accommodate feminine desire; 116 *Chaucer’s* 강조는 원저자)라는 것이다. 딘쇼에 따르면 「바스의 여인의 서시」를 해석자와 텍스트의 젠더화된 알레고리로 읽었을 때 엘리슨은 남성에게 의해 재현되고 읽히고 해석되는 문자의 위상을 부여받는데, 이때 그녀는 스스로에 대해 “말함”(speaks; 114)으로써 자신의 욕망이 수용되는 새로운 상호적 해석 모델을 촉구한다 . 거칠게 말하자면 그것은 ‘못 배운 기 센 아내’로서 엘리슨이 문학 전통 안으로 들어오는 방식인데, 그녀는 자신이 설령 그런 사람일지라도, 해석자들이 자신을 그런 여자로 스테레오타입화하는 것은 기분 나쁜 일이며 (따라서 그들에게는 그만큼 기분 좋은 일이며) 그들의 관점을 총체화(*totalize*)하는 것은 권위 없이도 어엿이 살아있는 그녀의 몸을 무시해버리는 일이라고 일갈한다. 엘리슨은 이러한 정당화를 통해 문학 전통 속에서 자신이 점유하는 자리가 어디인지 정확하게 짚어내며, 자기 서사 공간을 확실하게 마련한다.

(2) 권위의 공백으로서의 자기 서사

권위가 없어도 경험만을 가지고 자기 서술을 하겠다는 엘리슨의 말은 중세 영적 자서전 전통에 익숙한 독자에게 곤혹스러운 선언이 아닐 수 없다. 신 앞에서의 자기부정과 겸손이 중요했던 중세 전통에서 자서전의 저자들은 자신의 삶을 정당화하기 위해 신에게서 권위를 빌려오곤 했다. 심지어

이례적으로 강한 자아를 표출했다고 지목받는 아벨라르조차 세속적 명예가 실추된 것에 대한 억울함을 표하면서도 자신의 고난을 신의 섭리로 승화시킴으로써 회심 서사의 틀을 지킨다. 그러나 엘리슨의 자기 서술은 어떤 형이상학적 개입도 거부하고 자신의 육체적 존재와 자기중심주의를 있는 그대로 긍정한다.

엘리슨은 자신의 섹슈얼리티를 정당화하기 위해 대표적인 권위서 겸 ‘여혐서’를 자기 식으로 전용하고 그 방법론을 패러디한다. 「전체 서시」(“General Prologue”)에서 “옷감 만드는 데 빼어난 자질이 있어 이프르와 겐트의 사람들을 능가했다”(Of clooth-makyng she hadde swich an haunt / She passed hem of Ypres and of Gaunt; 447-48)고 묘사되는 그녀는 권위있는 텍스트를 그야말로 몸에 걸치는 직조물 취급한다.³ 그녀는 몸에 잘 맞지 않는 텍스트를 자신의 몸에 맞도록 자르거나 짜깁는 것을 서슴지 않는다. 성 히에로니무스가 간음을 방지하기 위해 과부의 결혼을 허용해야 한다며 두 번째 번 재혼하더라도 한 명의 남편이 있는 것이 여러 명의 애인이 있는 것보다 낫다고 한 것은(*Sources* 362에서 재인용) 엘리슨의 입에서 여러 번 재혼해도 된다는 명료한 메시지로 탈바꿈한다. 또, 그가 기독교로 개종한 사람은 개종 후 결혼한 아내가 첫 번째 아내이니 “이중결혼자, 삼중결혼자, 혹은 팔중결혼자도 비난하지 않는다”(*Sources* 362)고 한 말을 엘리슨은 “이중결혼이고 팔중결혼이고 / 신은 그 횟수를 언급하지 않았다”(But of no nombre mencion made he, / Of bigamye, or of octogamye; 32-33)는 다중결혼 옹호론으로

³ 이프르(Ypres)와 겐트(Ghent)는 지금의 벨기에에 위치한 도시들로, 초서 시대에 모직물 생산 중심지였다. 존 맨리(John Matthews Manly)는 당대 영국의 직조업이 네덜란드, 즉 ‘저지대’의 직조업에 비해 현저히 열등했기 때문에 초서가 이 부분에서 아이러니한 태도를 취한다고 주장한다(*Chaucer* 818에서 재인용). 설령 그렇다 해도 바로 다음 구절에서 엘리슨의 호사스러운 옷차림에 대한 묘사가 풍부하게 이루어지고, 「바스의 여인의 서시」에서도 그녀 스스로가 옷에 대한 관심을 적지 않게 표출하는 것을 보았을 때 그녀가 옷, 직물, 패션 산업과 특별한 관계를 맺었다고 보는 데에는 무리가 없다.

왜곡한다. 남자와 여자가 서로의 몸에 대해 권한이 있으며 서로를 사랑할 의무가 있다고 한 사도 바울(Apostle Paul)의 언명은 엘리슨의 패러디 속에서 “내가 살아있는 동안 그가 아니라 내가 그의 몸에 대한 권한이 있다”(I have the power durynge al my lyf / Upon his propre body, and noght he; 158-59)는 것과 “사도는 ... 남편들에게 우리를 잘 사랑할 것을 명했다”(the Apostel ... / ... badoure housbondes for to love us weel; 160-61)는 것으로 편집되어 반쪽짜리가 된다.⁴

이를 통해 엘리슨은 당대의 섹슈얼리티 담론 안에서 자신의 자리를 확보한다. 엘리슨은 성 히에로니무스의 말을 빌려 “순결에 상금이 걸려있으니 / 누가 그것을 쟁취하는지, 누가 가장 잘 달리는지 보자”(The dart is set up for virginitee; / Cacche whoso may, who renneth best lat see; 75-76)라고 하면서, 순결이 경쟁을 통해 ‘쟁취’되어야 하는, 남성적 가치임을 역설한다. 이처럼 경쟁과 승리, 완벽을 강조하는 순결 담론에 대해 그녀는 “그건 내가 아니”라고 선을 긋는다.

나의 처지에 대해 뽐내지는 않겠어요.
 알다시피 집주인은 자신의 가정에
 모든 식기를 금으로 갖추고 있지는 않고
 어떤 것은 나무인데도 주인에게 쓰임새가 있으니까요.
 신은 다양한 방법으로 사람들을 불러들이고
 누구든지 신에게서부터 합당한 재능을,

⁴ 고린도 전서에 실린 사도 바울의 원문은 다음과 같다.

남편은 아내에게 응당의 인정을 베풀고, 아내 역시 남편에게 그리하라. 아내의 몸에 대한 권한은 아내 자신에게 없으며 그녀의 남편에게 있다. 남편의 몸에 대한 권한 역시 그 자신에게 없으며 그의 아내에게 있다

Let the husband render unto the wife due benevolence: and likewise also the wife unto the husband. The wife hath not power of her own body, but the husband: and likewise also the husband hath not power of his own body, but the wife. (1 Cor. 7:3-4).

어떤 이는 이런 것, 어떤 이는 저런 것을 신이 주는 대로 받습니다.

순결은 대단한 완벽이고

금욕과 헌신도 마찬가지지만

.....

신사 여러분, 실례지만, 그건 내가 아닙니다.

Of myn estaat I nyl nat make no boost,

For wel ye knowe, a lord in his houshold,

He nath nat every vessel al of gold;

Somme been of tree, and doon hir lord servyse.

God clepeth folk to hym in sondry wyse,

And everich hath of God a propre yifte—

Som this, som that, as hym liketh shifte.

Virginitee is greet perfeccion,

And continence eek with devocion,

.....

And lordynges, by youre leve, that am nat I. (95-106, 112)

엘리슨은 순결 담론의 승리 서사 구조가 가정으로 표상되는 삶의 터전에 적용되지 않는다는 것을 지적한다. 그녀는 큰 집에 명예로운 금 그릇이 있으면 그만 못한 나무 그릇도 있기 마련이라며 욕정과 불명예를 경계하도록 훈시하는, 원래 성경 구절(디모데후서 2.20-22)의 의미를 왜곡해서 금 그릇보다 값어치가 떨어지는 나무 그릇도 살림살이에서 나뭇잎의 쓸모가 있다는 주장을 편다. 이를 통해 그녀는 시합장에서 “가정”으로, 즉, 관념적 이상의 영역에서 구체적인 일상의 영역으로 섹슈얼리티 담론의 장을 옮겨놓으며, 그러한 일상을 구성하는 것이 1등에게 주어진 상금이 아닌 모두에게 주어진 각각의 재능과 쓸모라고 말한다. 삶의 구체성과 개인성을 강조하여 기존의 몸·순결 담론을 확장하는 그녀의 해석은, 여성의 몸에 맞게 수도규율을 수정할 필요가 있다고 역설하던 엘로이즈의 목소리와 공명한다. 승리, 성취, 명예에 집착하는 아벨라르에 항거해서 “나는 승리의 왕관을 좇지 않습니다”(Abelard and Heloise 71)라고

밝혔던 엘로이즈는 “신이 나를 천국의 어느 구석에 놓으시든, 그곳은 나에게 충분할 것입니다. 거기선 아무도 서로가 서로를 질투하지 않을 것이고, 각자가 가진 것으로 만족할 것입니다”(Abelard and Heloise 71)라고 역설한 바 있다. 엘리슨 역시 순결의 상금을 좇지 않는다고 하며 각자가 가진 것으로 만족하는 가정의 “어느 구석”을 상상한다. 순결이 “대단한 완벽”일지라도 그녀는 거듭 “나는 질투하지 않아요”(I have noon envie; 95, I nyl envye; 142)라고 강조한다. 세상에는 “완벽하게 살려고 하는 사람들”(hem that wolde lyve parfitly; 111)이 있지만 그녀는 “그건 내가 아니”라고 당당하게 주장한다. 이 논변은 결국 “나는 결혼의 행위와 열매에 내 인생의 꽃 같은 시기를 바칠 것이다”(I wol bistowe the flour of al myn age / In the actes and in fruyt of marriage; 113-114)라는 결론으로 이어지며, 결혼에 대한 그녀의 옹호, 무엇보다 그녀의 자기 정당화의 이론적 근거가 된다.

그러면서 엘리슨은 자신의 말을 정치적 선전이나 선언이 아닌 개인적 자기 재현으로 읽어달라고도 요청한다.

그러나 나는 내가 말한
 도구를 가진 모든 사람들이
 그것을 번식에 사용해야 한다고 말하는 것은 아니에요.
 그러면 사람들이 순결을 신경쓰지 않게 되겠죠.
 예수는 사람의 형상을 하고 순결했으며
 태곳적부터 많은 성인들 또한 그랬어요.
 그들은 완벽한 순결 속에서 살았습니다.
 But I seye noght that every wight is holde,
 That hath swich harneys as I to yow tolde,
 To goon and usen hem in engendrure.
 Than ne sholde men take of chastitee no cure.
 Crist was a mayde and shapen as a man,
 And many a seint, sith that the world bigan;

Yet lyved they evere in parfit chastitee. (135-41)

그녀는 순결을 예수나 성인 같은 이들이 지키는 “완벽한” 가치로 남겨두고, 자신이 그들과 다를 뿐이라는 점을 확실히 한다. 자신이 섹슈얼리티를 옹호하는 말이 자칫 총체화할 것을 경계하는 것이다. 그녀는 획일화된 강령 대신 자신의 몸과 목소리를 하나의 존재와 의견으로 존중해주는 상대주의적 섹슈얼리티 모델을 촉구한다.

엘리슨의 상대주의적 논리는 14세기의 개인주의화 풍조와 맞닿아있다. 그녀의 섹슈얼리티 옹호는 선택과 소비의 주체로서 개인을 앞세운다는 점에서 당대에 발흥하던 시장 원리와 상통한다. 엘리슨의 성적 수사가 시장 원리와 얼마나 밀접한 연관을 맺고 있는지에 관해서는 다양한 견해가 제시되었지만 “그녀의 성적 욕망이 어떤 식으로든 그녀의 경제적인 욕망과 연결되어 있다”(her sexual appetite is somehow connected to her economic appetite; Fradenburg 207)는 것, 즉 “그녀가 육체적 쾌락이나 남편에 대한 지배를 원하는 만큼이나 재산을 원하는 것으로 보인다”(she seems to want property as much as she wants carnal pleasure or rule over husbands; 207)는 것에 대해서는 대체로 비평적 합의가 이루어져 있다. 엘리슨은 선택과 소비의 주체로서 ‘나’뿐 아니라 해석의 주체로서 ‘나’ 또한 정립한다. 자신의 삶에 대한 해석, 교리와 담론에 대한 해석을 늘어놓는 이 작품에서 어쩌면 그녀가 독자로서 형성하는 자아는 (돈과 섹스와 힘과 관련된) 그녀의 어떤 문제적 자아보다도 중요해보인다. 이런 맥락에서 엘리슨의 말하기를 당대 발흥하던 위클리프(Wycliff)주의나 “신독자”(New Reader) 물결과 연결지어 읽는 연구도 많다. 최예정은 엘리슨의 특성, 예컨대 “주해에 대한 불신, 문자적 의미의 강조, 교육받지 못한 설교자, 공격적 언사, 자국어를 사용한 평신도의 설교, 교회와 전통의 권위보다는 이성과 경험에 대해 더 크게 의존하는 점” 등이 비평가들로 하여금 그녀를 당대에 민감한 종교적 사안이었던 위클리프주의와 엮어보게 만들었다고 지적한다(172-73). 헬렌 쿠퍼(Helen Cooper)는 특히 성경 맥락

안에서 섹슈얼리티의 위상을 복원하려는 앨리슨의 투지가 1395년 롤라드의 『열 두 가지 결론』 (*Twelve Conclusions*)의 한 구절을 반향한다며 앨리슨의 “설교자”(prechour; 165) 노릇에서 위클리프주의의 뉘앙스를 읽어낸다(150). 한편 수전 쉬바노프(Susan Schibanoff)는 “앨리슨의 학자스러움—한 여성이 독자적이고 비유적인 차원에서 텍스트를 자신의 손 안에 넣는 것—이 ‘신독서’의 극단적인 행위를 극적으로 보여준다”(Alison's ‘bookishness’—a woman's literal and metaphorical taking of texts into her own hands—dramatizes an extreme act of new reading; 77)고 하면서 앨리슨의 “텍스트성”(textuality; 77)이 당대에 발흥하던 ‘신독자’의 개념과 만난다고 본다.⁵

앨리슨이 자신을 세상의 중심에 있는 것처럼 재현하는 것은 『캔터베리 이야기』의 세계에서 보장받은 발화 “권한”(licence; 855) 덕택이다. 그녀는 순결 담론이 주류가 되는 전통의 중심부에 자신의 자리가 없다고 ‘말하는’ 것으로 자신의 자리를 마련한다. 그녀는 자신의 주관적인 경험을 남성 성직자들의 해석과 같은 지위에 놓고 그들의 권위와 문자 지상주의에 도전한다. 쿠퍼가 지적하듯이 “그녀의 서시가 주는 진짜 즐거움은 사도와 가부장과 천문학적 힘이 ‘우리 양 될킨,’ 그녀의 ‘아름다운 물건’과 동일한 정신적 구역을 공유하며 확실하게 두 번째가 되는 방식에서 온다”(The real delight of her Prologue lies in the way that the apostles and the patriarchs and planetary influences can share the same mental compartment as ‘Wilkyn, oure sheep’,

⁵ ‘신독자’ 현상이란 중세 말기에 필사본을 묵독하던 교육을 받은 독자층이 점점 늘어나던 경향을 말한다. 그들은 청각으로 책을 접하던 ‘구독자’(old reader)와 달리 활자를 사적으로 향유했다는 점에서 독서 문화의 개인화를 반영한다. 쉬바노프는 「바스의 여인의 서시」의 두 주해(엘스미어[Ellesmere]의 주해와 에저튼[Egerton]의 주해)가 앨리슨의 해석 행위를 당대의 ‘신독자’ 현상의 일환으로 읽으며 각기 다른 태도를 취하는 것을 살핀다. 그녀는 “이 여인의 ‘텍스트성’에서 한 사람은 이처럼 발흥하던 중세 말기 청중이 가져오는 전망을, 다른 한 사람은 위협을 본다”(One sees in the Wife's “textuality” the promise and the other the threat of this emerging late-medieval audience; 77)면서, 앨리슨의 해석 행위가 당대 독자, 특히 해석자에게 어떤 의미로 다가왔을지를 추정한다.

and her 'bele chose', and come out decidedly second in significance; 155). 즉 엘리슨의 자기 재현 속에서 세상의 거대 담론들은 그녀가 남편을 유순한 양처럼 길들여 성적 주도권을 쥐게 된 이야기나, 연하의 남편에게 만족스러운 애무를 받았던 이야기와 같은 차원에 놓고 심지어 그러한 이야기들을 정당화하는 수단으로 소요된다. 많은 비평가들이 엘리슨의 말이 어디까지 신뢰가능한지에 주목해왔는데, 필자는 그녀의 인생이 실제로 어땠는가보다 그녀가 그것을 어떻게 재현하는지에 방점을 찍고자 한다.⁶ 예컨대 그녀가 결국 켄킨에게서 “지배력”과 “통치권”을 양도받고 “상냥하고 충실한”(kynde . . . And also trewe; 823, 825) 아내가 되어 평화로운 결혼 생활을 꾸려나가게 되었다는 서술은, 그때까지 그녀가 보여준 결혼에 대한 태도나, 혼자 순례길에 올라 “여섯 번째 남편을 환영한다”고 한 말을 참작한다면 선뜻 믿기 힘들다. 그렇지만 중요한 것은 그녀가 자신의 삶에 그런 서사를 부여한다는 것이다. 당대 담론에서 여성의 몸과 섹슈얼리티는 이 세상에서 가장 열등하고 비천한 것 중 하나이지만 엘리슨은 그것이 이 세상의 몸과 문자를 낳고 있으며 그리고

⁶ 래스터는 엘리슨이 ‘실제로’ 어땠는지를 상상력으로 유추할 수밖에 없는 상황에서 어디까지가 그녀의 자기 재현이고 어디까지가 자기 노출(self-revelation)인지를 구분하려는 시도는 “인식론적 소모전”(epistemological quibble; 67)이 될 수밖에 없다고 주장한다(*Disenchanted* 66-67). 그는 엘리슨이 화자로서 지니는 위상을 단적으로 보여주는 일화로 그녀가 켄킨을 유혹하기 위해 “내가 반듯이 누워있는 동안 그가 나를 죽이려고 했고 내 침대는 진짜 피로 가득했다”(He wolde han slayn me as I lay upright, / And all my bed was ful of verray blood; 578-79)는 꿈 이야기를 들려주고는 “모든 것이 거짓말이었다. 나는 그 꿈을 전혀 꾸지 않았다”(And all was fals. I dremed of it right naught; 582)라고 설명을 덧붙이는 대목을 든다(“My bed” 239-41). 래스터는 엘리슨의 말처럼 그 꿈만 거짓인지, 청중들한테 꿈을 꾸지 않았다고 하는 말도 거짓말인지, 엄마한테서 그런 거짓말을 하는 전략을 배웠다는 것부터 해서 모두가 거짓말인지 사실은 알 수 없다며, “그녀가 정말로 그랬는지 안 그랬는지 근본적으로 알 수 없게 만드는 텍스트의 조건, 그 꿈의 진위를 결정할 수 없게 만드는 조건”(those conditions in the text that make it fundamentally impossible to know for sure whether or not she did, the conditions that make the truth about the dream undecidable; “My bed” 241)이 있다고 설명한다.

무엇보다 자신에게는 인생의 전부이기에 중요하다고 말한다. 자신의 인생을 자신의 목소리로 해석하고, 지배 담론 속에 자신의 위치를 그 자체로 옹호할 수 있는 엘리슨의 “권한”은 자신과 세상의 관계를 언어적으로나마 코페르니쿠스적으로 전회시킬 수 있는 힘이 된다.

(3) 권위의 해체와 재구성

엘리슨은 글 쓰는 사람 역시 ‘내’가 중심이 되는 세계에서 각자의 몸에 맞게 문자를 활용한다고 주장한다. 엘리슨은 기본적으로 어떤 문자에서든 몸과 섹슈얼리티를 읽어낸다. 단적으로 그녀는 「서시」 초반에서 솔로몬이 여러 명의 아내와 결혼한 것에 대해 “신도 알듯이 이 고귀한 왕이 첫날밤에 각각의 아내와 큰 재미를 보았다”(God woot, this noble king . . . / The firste nyght had many a myrie fit / With ech of hem; 41-43)는 의미를 부여하면서, 성경 서술의 이면에 구체적인 성 행위와 생동하는 몸이 있음을 지적한다. 마찬가지로 그녀는 글을 쓰는 서생에게도 여성처럼 몸이 있다고 들춰낸다.

서생이 늙어 베누스의 일을
그의 낡은 신발만큼도 못하게 되면
그는 앉아서 노망난 채로
여자들이 결혼을 지키지 못한다고 쓰는 거랍니다.
The clerk, whan he is oold, and may noght do
Of Venus werkes worth his olde sho,
Thanne sit he doun, and writ in his dotage
That wommen kan nat kepe hir mariage! (707-10)

엘리슨은 몸이 시들어 더 이상 여성을 사로잡지도 억압하지도 못하게 된 남자들이 보상받기 위해 여성을 폄하하는 책을 쓴다고 말한다. 랄프 해너(Ralph Hanna)의 표현대로 “육체적인 정력의 상실은 문학적 힘에 대한

필요를 만들어내며, 여성을 끌어내리던 남성의 육체성의 육중함이 책의 육중함으로 대체된다”(Loss of physical sexual power creates the need for literary power; the bulk of male corporality driving women down is replaced by the bulk of the book; 32)는 것이다. 던쇼에 따르면 주해(glossing)는 텍스트의 의미를 특정하게 규정하기에 언제나 “전유하고 총체화하는 성격”(appropriative and totalizing nature; 122)을 지니며, 앨리슨은 바로 그러한 해석의 자기중심성을 적시하고 패러디한다. 섹슈얼리티(의 부재)가 저작 활동을 추동하고 책이 몸을 보완하는 이러한 몸과 문자의 상호적인 모델은 육체성을 초월한 곳에서 권위가 비롯된다고 보던 중세의 관점과 충돌한다. 앨리슨은 권위 없이 자기 서술할 뿐만 아니라 권위가 모두 근본적으로 개인의 자기 서술과 유사하다고 주장한다.

이러한 권위의 해체는 남성 성직자들이 제시하는 공식적인 세계관과는 다른 대안적 세계관의 가능성을 동반한다.

누가 사자를 그렸나요? 누가 그렸는지 말해보세요.

신에게 맹세컨대 여자들이 이야기를 썼고,

서생들이 그들의 예배당에서 썼듯이 썼다면,

남자들에 대해서 더 많은 악덕을 적었을 겁니다.

모든 아담의 자식들이 바로잡을 수 있는 것보다 더 많이 말이죠.

Who peyntede the leon, tel me who?

By God, if wommen hadde writen stories,

As clerkes han withinne hire oratories,

They wolde han writen of men moore wikkednesse

Than al the mark of Adam may redresse. (692-96)

“누가 사자를 그렸는가”라는 질문은 인간과 사자가 만나 누가 더 힘이 센지 논쟁을 벌였다는 이솝 우화에서 유래한다. 인간은 자신이 사자보다 더 세다는 걸 입증하기 위해 인간이 사자를 죽이는 인간의 그림을 보여주자, 사자는 “누가

이 그림을 그렸는가? 사자가 그림을 그릴 수 있었다면, 인간을 죽이는 사자를 보여줬을 것”(Who painted this picture? If lions could paint, it would show a lion killing a man; *Sources* 382에서 재인용)이라고 대답한다. 사자의 대답은 그림이 현실이 아닌, 현실의 재현임을 지적한다. 또한 각자의 관점과 이익에 따라서 현실을 재현하는 방법이 달라질 수 있음을 시사한다. 엘리슨 역시 남자가 아닌 여자가 글을 썼다면 다른 젠더 역학과 다른 세상의 모습이 담겼을 것이라고 말한다. 이를 통해 그녀는 단순히 주류적 세계관과 충돌하는 관점을 제시하는 데 그치지 않고, 자신의 관점을 수용하는 더 포괄적인 인식론의 가능성과 필요성을 제기한다. 쿠퍼가 통찰하듯이 엘리슨은 절대적 진리를 표방하는 주류 문화에 대해 “똑같이 절대성을 주장하기보다는 상대적이고 불경스럽고 세속적인 것을 고집함으로써”(not . . . with any equal claim to absoluteness, but by insisting on the relative, the irreverent, the earthy; 151) 맞선다.

실제로 엘리슨이 세상을 재현하는 방식은 문학의 주류적 재현 방식이 놓치는 부분들, 주로 몸의 구체적인 욕망과 기능에 초점이 맞추어져 있다. 엘리슨의 세계는 어떤 사람이든 욕망과 섹슈얼리티가 있다는 것을 강조한다. 그녀의 세계에서 나이 든 서생은 욕구불만으로 불통거리는 노인으로, 젊은 서생은 침대에서 활기찬 청년으로, 젊은 기사는 모험에 오르자마자 길에서 만난 여자를 난데없이 강간하는 치한으로 변모한다.⁷ 엘리슨과 켄킨의 관계 역시 마찬가지다. 옥스포드 학생인 켄킨과 엘리슨의 사랑 서사는 책을 중심으로 일어나지만, 엘로이즈와 아벨라르가 보여주는 ‘학문적 사랑’과 사뭇 다른 분위기를 연출한다. 서생이라는 켄킨의 신분은 그가 엘리슨과 스무 살 차이 나는 젊은 청년이라는 점, 특히 “그가 침대에서 아주 생기 넘치고 명랑했으며, 무엇보다 나의 아름다운 물건을 가지려 할 때면 나에게 알랑거리는 법을 알았다”(in oure bed he was so fresh and gay / And therwithal so wel koude he

7 「바스의 여인의 이야기」 (“The Wife of Bath’s Tale”)는 한 기사가 젊은 처녀를 강간하여 아서 왕의 재판장에 붙잡혀오는 것으로 시작한다.

me glose, / Whan that he wolde han my *bele chose*; 508)는 대목에서 드러나듯이 그의 성적 매력으로 환원된다. 「바스의 여인의 서시」 전반에서 ‘해석’을 의미하는 단어로 중요하게 쓰이던 ‘glose’는 이 대목에서 ‘혀’라는 어원적 의미를 참조하면서 아첨, 애무를 지칭하는 것으로 변용된다. 켄킨은 학식이 아닌 “매우 매끈하고 예쁜 다리와 발”(a paire / Of legges and of feet so clene and faire; 598) 때문에 돋보이고, 그의 ‘해석’은 애무로, 두 사람의 부부싸움은 말싸움이 아닌 몸싸움으로 치환되며, 책을 둘러싼 그들의 다툼은 논쟁이 아닌 책장 찢기와 책으로 때리기, 책 불태우기의 양상을 띤다. 이에 수재너 페인(Susanna Fein)은 이러한 엘리슨의 세계가 장르적으로 파블리오의 세계라고 말한다. 쿠퍼의 말마따나 “영혼을 육신보다 중시하는 공식적인 교리로 부정될 수 없는 인간 경험의 반절”(the half of human experience that cannot be disallowed by official doctrines on the greater importance of the spirit over the flesh; 151)에 호소하는 것이다.

이러한 재현을 통해 엘리슨은 몸·섹슈얼리티와의 대립 구도 속에서 만들어지던 중세적 권위 모델에 반박하고 몸과 밀착된 새로운 권위 모델을 제시한다. 그녀는 “나는 다섯 남편으로부터 공부하고 있다”(Of fyve husbondes scolei yng am I; 44f)고 밝히고, 결혼의 고난에 있어서 “전문가”(expert; 174)라고 말하며 스스로에게 권위자의 지위를 부여한다. 실제로 그녀는 서생(Clerk), 무역상(Merchant), 지주(Franklin)로 이어지는 소위 ‘결혼 논쟁’(marriage debate)의 개시자일 뿐만 아니라, 「서생의 이야기」(“The Clerk’s Tale”)와 「무역상의 이야기」(“The Merchant’s Tale”)에서 결혼 담론의 저자 대우를 받는다(IV 1170–74, IV 1684–87).

엘리슨의 권위는 허구이기에 가능하지만, 엘리슨은 권위란 원래 허구라고도 말한다. 엘리슨이 자신의 성을 있는 그대로 긍정하면서도 대안적 권위를 획득할 수 있는 것은 그녀가 허구적 인물이어서, 즉 초서에게 보장받는 ‘속박된 자유’가 있어서다. 예컨대 「전체 서시」에서 엘리슨은 예루살렘 성지 순례를 세 번이나

다녀오고, 이탈리아의 로마, 프랑스의 브루고뉴, 스페인의 산티아고, 독일의 쾰른 등 온갖 유명한 순례지를 모두 다녀왔다고 묘사되는데, 리 패터슨(Lee Patterson)은 실제 중세 여성의 순례가 얼마나 험난하고 위험한 일이었는지 생각한다면 이처럼 화려한 순례 이력이 사실상 불가능한 것임을 지적한다(“Experience” 136). 패터슨에 따르면 그녀의 순례 행위는 “초서가 당대의 사회적 여건을 멀리 하고, 문학적인 (그리고 명백히 여성혐오적인) 스테레오타입을 선호한 사례”(example of Chaucer’s avoidance of contemporary social conditions in preference to a literary (and, in this case, explicitly misogynist) stereotype; 136)가 되고, 여성의 성적·도덕적 타락을 상징하는 인물이 된다. 하지만 초서와 그의 동시대 독자들이 부여하려던 의미가 무엇이든, 엘리슨이 호사스럽게 누리는 이동성은 현실에서 엘로이즈가 아벨라르의 불신과 질투에 의해 강제로 박탈당한 것이며, 마저리가 남편, 대주교, 예수까지 세상 모든 남성 권위체와 치열하게 협상하여 얻어내고자 한 것임에 틀림없다. 더 나아가 엘리슨은 (비록 그녀의 언어가 이미 가부장적 이데올로기에 침윤되어 있긴 하지만) 엘로이즈처럼 규칙을 고쳐달라고 협상하기 위해 합리적인 어투를 빌려올 필요도, 마저리 캠프처럼 고해성사와 종교재판으로 자신이 규칙에 맞는 언어를 구사한다는 것을 입증할 필요도 없이, 순례길 위에서 이야기 놀이를 하자는 사회계약에 의해 다른 순례자들과 동등하게 발언권을 가진다. 그녀는 여성 화자로서의 제약에도 불구하고 어떠한 말든 할 수 있는 형식적인 권한을 보장받은 상태이며, 권위와 자의식적으로 거리를 둬도 불구하고 『캔터베리 이야기』의 세상 속에서 작가적 권위를 획득하는 단계에 도달한다. 그렇기 때문에 그녀는 엘로이즈나 마저리 캠프만큼 청중/독자의 눈치를 보지 않고서 자신의 욕망에 대해 거리낌없이 말할 수 있다. 이는 엘리슨의 권위 모델이 허구로서만 의미가 있음을 시사한다. 하지만 엘리슨은 권위란 원래 허구이며 기존과 다른 권위의 허구적 모델을 상상하는 것이 그 자체로 중요하다고 말하는 것일 수도 있다.

재현의 세계 속에 있는 엘리슨이 재현의 중요성에 대해 말하는 것은, 그녀가 일방적으로 초서에 의해 만들어지고 속박당하면서 자유를 보장받는 게 아니라, 그녀 역시 언어적 구성물로서 초서의 문학적 행위를 제한하면서도 추동한다는 것을 방증한다. 초서가 재현한 엘리슨은 일차적으로 자기 재현을 하고, 더 나아가 여자에 대해 책을 쓰는 서생들도 여자를 재현한다고 주장한다. 그들도 여자를 자신의 사상과 입맛에 맞게 그리고 있다는 것이다. 물론 이 자체도 서생에 대한 엘리슨 식의 재현이다. 이렇듯 「바스의 여인의 서시」가 가진 복잡하고 특이한 지시성 속에서 엘리슨의 말은 메타적인 함의를 갖게 된다. 초서는 엘리슨을 재현하는 서생이지만 엘리슨에 의해 재현당하는 서생의 범주에도 들어가게 되면서, 작가와 인물의 재현 관계가 일방향이 아닌 쌍방향이 된다. 이것은 초서가 『트로일루스와 크리세이드』(*Troilus and Criseyde*)의 말미에서 예견한 작가와 텍스트 간 관계이기도 하다.

가라, 작은 책이여, 가라 나의 작은 비극이여,
신이 너의 작가에게 죽기 전에
희극을 쓸 수 있는 힘을 보내주길!

.....

영어에는, 그리고 우리 말로 글을 쓰는 것에는
굉장히 다양한 방식이 있으니
신에게 기도컨대, 누구도 너를 잘못 베껴 쓰거나
언어의 태만으로 너의 운율을 망치는 일이 없기를 바란다.
그리고 네가 어디서 읽히거나 노래로 불리든,
네가 이해되기를 신에게 간청한다.

Go, litel book, go, litel myn tragedye,
Ther God thi makere yet, er that he dye,
So sende myght to make in som comedye!

.....

And for ther is so gret diversite

In Englissh and in writyng of oure tonge,
 So prey I god that noon myswrite the,
 Ne the mysmetre for defaute of tonge;
 And red wherso thow be, or elles songe,
 That thow be understonde, God I biseche! (V. 1786-88, 1793-98)

초서는 이 끝맺음 말을 통해 자신의 텍스트가 세상에 나가 변질될 가능성을 통제하고자 한다. 하지만 이것은 오히려 그의 텍스트가 그를 필연 떠나갈 것이며, 이후에는 통제할 수 없는 방식으로 필사되고 해석되고 이해될 운명이라는 것을 방증한다. 즉, 작가의 손을 떠난 텍스트는 작가의 의도와 별개로 자신만의 역사를 갖게 된다. 이것이 텍스트가 필연적으로 갖게 되는 자율성이라면, 엘리슨의 말 역시 나름의 자율성을 가지고 초서의 작가됨과 상호적인 관계를 맺는다.詹킨의 “사악한 아내들에 대한 책”과 유격전을 벌이는 그녀가 어느 순간 초서의 책도 공습하는 것이다. 초서와 서생들, 『캔터베리 이야기』와詹킨의 책이 서로를 반영하는 거울 안 거울(mis-en-abyme) 구조는 쿠퍼의 말마따나 “모든 순례자 중 그녀[엘리슨] 혼자 다른 사람들의 이야기 속으로 파고 들어가“(she alone of all the pilgrims makes her way into other people's tales; 149)는 것, 그녀가 “책장 위의 순례만큼이나 길 위의 순례”(the pilgrimage on the road as on the page; 149) 또한 지배하는 것을 가능케 한다.

3. 마저리 캠프와 영적 경제

(1) 신비적 경험과 회심

문학사에서 14-15세기 유럽은 초서, 페트라르카, 단테 등 남성 문학 거장들이 허구적 1인칭 시점의 숙달을 뽐낸 시기인 만큼이나 여성 신비주의자들이 신성 체험에 대한 자서전적 서술을 꽃 피운 시기였다. 초서가 바스의 여인의 입을 빌어 “여자들이 이야기를 썼다면” 어떻게 되었을지 상상해보았다면, 마저리 캠프는 실제로 자신의 이야기를 필경사에게 구술하여 ‘영국 최초의 자서전’을 쓴다. 권위가 없어도 경험만 가지고 자신에 대해 이야기하겠다는 자기 재현 선언은 엘리슨만의 것이 아니다. 마저리는 책의 권위보다 몸으로 매개된 신비적 경험을 앞세워 자신을 재현한다. 하지만 엘리슨이 경험을 통한 자기 재현, 권위에 대한 독자적 해석으로 스스로를 세상의 중심에 놓는 모양새를 취할 수 있었다면, 마저리는 실제 세상에서 여성 신비주의자로 살아가기 위해 경험에 의존하면서도 그 경험을 제도권의 언어로 치환해 권위를 부여할 수 있는 남성 성직자들과 협상해야만 한다. 마저리는 경험을 언어화하는 데 그치지 않고 그 언어를 협상에 사용될 수 있는 화폐로 만들고자 노력한다.

마저리는 회심 서사 구조로 자신의 인생을 재현한다는 점에서 엘로이즈의 전통 속에 있기도 하다. 수녀원장 엘로이즈가 고전·기독교 문자 전통 속에서 문자의 위상을 바꾸어 ‘언어적 회심’을 했다면, 문맹인 마저리는 자신의 몸과 말이 사용되고 해석되는 맥락을 조정함으로써 ‘말과 몸의 회심’을 한다. 구체적으로 마저리는 자신의 몸을 가부장적 맥락에서 기독교적 맥락으로 옮겨놓는다. 중세 가부장제 문화는 육체성을 여성적인 것으로 간주하며 여성을 몸으로 대상화하고 침묵시켰지만 12세기 이후 기독교 전통은 몸, 특히 여성의

몸을 예수의 인격과 연관짓고 신성에 접근하는 매개체로 상상했다.¹ 마저리는 몸과 감각을 통해서 신의 비전을 보고, 신과 대화(dalliance)를 나눈다. 특히 마저리는 신과의 영적 결혼을 통해 사랑의 상호성을 보장받고, 신을 사랑하면 그만큼의 보상이 있을 것이라는 약속을 받는다. 신과 맺는 욕망의 호환 관계 속에서 그녀는 자신의 욕망을 충족시키는 것이 곧 신의 의지를 수행하는 것이라는 논리로 욕망의 권위를 획득하고, 기독교 전통 속 ‘발화’의 쓰임새(예수와의 대화, 기도, 고해성사 등)를 참조하며 자신의 사적인 말하기를 공적인 말하기로 전환한다. 이를 통해 그녀는 “강단이 아닌”(in no pulpytt; 253) 곳에서도 권위를 획득하고 공적인 언어를 구사할 방도를 마련한다.

마저리는 명상과 사색을 가장 바람직한 신앙 행위로 그리지만, 실제 그녀의 삶의 행보는 엄청나게 정치적이다. 마저리의 권위 확보는 그녀의 생존 전략과 언제나 겹쳐져 있다. 그녀는 엘로이즈처럼 수녀원에 갇혀 있거나 바스의 여인처럼 사적 영역에 매몰되지 않는다. 마저리는 말로써 천국의 보상을 보증하여 세상과 협상하는데, 이 속에서 그녀의 신용은 당대 성인 서사의 문화, 그녀 자신의 정치력과 수사력 등에 의해 복합적으로 구성된다. 신앙과 신용이 상호구성하는 관계에 있는 세계에서 마저리는 자신의 말과 기도를 화폐로 만들어 적극적인 경제 주체가 된다. 마저리가 남편, 고위 성직자, 필경사(사제)를 상대로 협상하는 과정은 신용이 화폐의 본질이라는 자본주의 원칙을 놀라울 정도로 잘 드러낸다. 이러한 마저리의 영적 경제는 “봉건제에서

¹ 중세 기독교 전통에서 여성의 몸과 경험이 남다른 권위를 획득할 수 있었던 담론적 맥락에 관해서는 Bynum 162-71 참조. 캐롤린 바이넘(Carolyn Walker Bynum)에 따르면 기독교적 맥락에서는 여성을 몸과 연결 짓는 생각이 여성을 예수의 인격과 연결 짓는 생각으로 이어져 남과 여가 곧 영과 육에 대응된다는 고전적인 젠더 이분법을 복잡하게 만들었다. 따라서 여성 신비주의자의 몸과 연결된 경험의 서술은 기존 권위와 대립하고 권위를 보완하는 것 이상으로 독자적이고 초월적인 권위를 갖기도 했다. 바이넘은 12세기 이후 중세의 종교담론이 이처럼 몸을 신에 접근할 수 있는 기반으로 생각하고, 남성의 몸보다 여성의 몸에서 이런 속성을 발견함으로써 서양의 유구한 ‘몸의 역사’(history of the body)에서 전환점을 이루었다고 주장한다.

자본주의로의 이전”(The transition from feudalism to capitalism; Delany 52), “사용가치에 기반한 경제에서 교환가치에 기반한 경제로의 이전”(the transition from an economy based on use value to one based on exchange value; 52)이 일어난 중세 말기의 사회·경제적 맥락, 특히 마저리가 체현하는 부르주아 계층의 상업화된 에토스와 밀접한 연관이 있다.

(2) 가정의 경제에서 천국의 경제로

마저리가 살아가는 세계는 기본적으로 ‘당신이 내가 원하는 것을 들어주면 나도 당신이 원하는 것을 들어준다’는 등가 교환의 경제 법칙에 의해 움직인다. 마저리는 남편, 성직자, 나아가 신과도 이러한 교환 경제 하에서 관계를 맺는다. 마저리는 자신이 신과 대화를 하는 사람이며 따라서 영적인 상과 벌에 관여할 수 있다고 호소하는 협상 전략을 주로 취한다. 영적 경제를 끌어들이면서 동시에 세속적 교환 경제의 영역을 확장시키는 것이다. 순례길에 오르기 이전 마저리는 자신의 몸을 가정의 경제에서 떼어내 천국의 경제에 귀속시킨다. 이를 통해서 그녀는 실질적으로 가부장제에서 해방되어 순례길에 오른다.

가정에서 마저리의 몸은 임신·출산의 노동을 담당하고 남편의 성적 재산으로 취급된다. 마저리는 첫 아이의 임신과 출산 과정에서 죽을 고비를 넘기고 산후우울증으로 정신착란과 자해 증세까지 보였음에도 계속해서 남편 존(John)의 “의지”(wylle; 63)에 맞게 “사용”(usyd; 63)된다.² 그녀는 이후로도 자식을 열 세 명이나 더 낳는다. 당대에 아이를 낳다가 죽은 여성은 부지기수였을 테지만, 임신·출산의 경험에 대한 여성의 서술은 근대 이전의 문학사에서 만날 기회가 적다. 마저리를 통해 그 일례를 들여보자면, “그녀는 임신하고 나서 아이가 태어나기 전까지 수 차례 큰 질병에 시달렸고, 그 후

² 성관계를 뜻하는 ‘사용’(use)이라는 말은 마저리의 어휘이면서, 당대에 자주 쓰이던 표현이기도하다(Staley, *Book* 10). 말 그대로 자신의 쾌락을 위해서 상대방을 ‘사용’한다는 뜻이다.

출산의 고통과 그 전에 있었던 질병 때문에 자신이 더 살 수 없을지도 모른다면 삶에 대해 절망했다”(And aftyr that sche had conceyved, sche was labowrd wyth grett accessys tyl the chyld was born and than, what for labowr sche had in chyldyng and for sekenesse goyng befor, sche dyspered of hyr lyfe, wenyng sche mygth not levyn; 52). 남성 작가 초서가 ‘직업적 아내’로 상상한 엘리슨이 “생육하고 번식하라”는 말을 통해 자신의 섹슈얼리티를 긍정하면서도 자식에 대한 언급 한 번 없으며 임신과 출산의 고통에 대해 쾌활하게 무지한 듯 보인다면, 마저리는 실제로 “생육하고 번식”하는 노동에 짓눌려 살면서 자신의 섹슈얼리티를 차마 긍정하지 못한다.³ 엘리슨은 여성의 몸을 상품화하는 가부장적 경제 논리를 자신에게 유리하게 전유하여 부부 관계에서 재산과 성적 만족, “지배력”과 “통치권”을 획득하지만(물론 그녀 역시 가정 폭력으로 인해 귀가 멀게 된다는 점은 중요한 디테일이다), 동시대의 실존 인물인 마저리는 돈 대신 열 네 명의 자식을 얻고, 원치 않는 섹스와 임신을 반복하며 스스로의 몸에서 소외된다.⁴

뿐만 아니라 마저리는 언어의 제약을 받고, 이로 인해 공적(이자 영적) 자아를 상실할 위기에 처한다. 아이를 출산하고 죽음을 두려워하게 되었던 그녀가 가장 먼저 하는 일은 교회에 가서 고해성사를 하는 것이었다. 그 전까지 고해를 심각하게 생각하지 않았던 그녀는 죽음이 두려워지자 “할 수 있는 한 최대한으로 전 생애에 대해 고해하고 속죄하려는 의지”(wyl to be schrevyn of alle hir lyfetym, as ner as sche cowde; 53)를 갖고 사제를 찾아간다. 그런데 그녀가

³ 순례길에 오른 이후 마저리가 한 사제에게 “생육하고 번식하라”(Crescite et multiplicamini)는 창세기 구절(1.12)의 의미에 대해 설명할 기회가 생기는데, 이때 그녀는 “단순히 육체적으로 아이를 낳으라는 의미가 아니라 미덕을 구입하는 것”(not undirstondyn only of begetyng of chyl dren bodily, but also be purchasyng of vertu; 244)이라며 섹슈얼리티를 육체가 아닌 영혼의 차원에서 재해석한다.

⁴ 실라 딜레이니(Sheila Delany)도 비슷한 지적을 하지만, “엄격하고 권위주의적인”(strict, authoritarian; 49) 예수와 맺는 관계, 발작, 울음, 영적 고행까지 모두 마저리의 경제적 손실로 분류한다는 점에서 이 논문과 ‘경제’의 차원을 달리 잡는다(49).

오래 감추어왔던 죄에 대해 고해하려는 순간 고해신부는 “그녀가 자신의 의도를 다 말하기도 전에”(er than sche had fully seyd hir entent; 54) 날카롭게 꾸짖기 시작하여 “그녀가 더 이상 아무 말도 하지 않게”(sche wold no mor seyn; 54) 만들고, 마저리는 이후 “실성했다”(went owt of hir mende; 54). 마저리의 침묵과 광기가 함께 가는 이 대목은, 제도가 통제하는 자기담론화가 개개인을 어떻게 억압할 수 있는지 단적으로 보여준다. 신광현의 말마따나 “그녀가 여성으로서 겪어야 했고 극복하게 되는 억압적 상황이 고해성사의 담론적 상황으로 대변”(32)되는 것이다. 이 사건은 마저리에게 자신의 말을 해석해주는 사람의 중요성을 깨우치게 해준 인생의 전환점으로 기능한다. 이러한 깨달음은 이후 마저리가 캔터베리 대주교에게 가서 일주일에 한 번 고해를 할 수 있는 권한과 고해신부를 자기가 원하는 사람으로 고를 수 있는 권한을 요청해가며, 고해신부와 특별한 관계를 중심으로 커리어를 쌓게 되는 것을 예비한다.⁵

이렇듯 여러모로 억압받는 상황에도 불구하고 마저리는 자신이 특별한 사람이라는 확신을 가지고 가정과 마을 공동체에서 자신의 입지를 확보하고자 노력한다. 마저리는 아버지 존 브룬햄(John Brunhma)이 린(Lynn) 시의 시장을 다섯 번이나 지낸 사람이라는 데에 자부심이 있을 뿐 아니라, 번성한 상업도시의 부르주아로서 경제적 지위를 누린다. 마저리는 자해 증세 때문에 침대에 결박되어 있던 중 예수의 비전을 보고 산후우울증으로부터 치유되는데, 이후 예수의 종이 되어야겠다고 생각하면서도 “그럼에도 불구하고 이전에 늘 그랬듯이 화려한 복장이나 교만심을 버리지 않았다”(Nevyrthelesse, sche wold not leevyn hir pride ne hir pompows aray that sche had usyd befortym; 57).

남편이 그녀에게 오만을 버리라고 말할 때면, 그녀는 빈틈없고

⁵ 당대의 평신도는 일 년에 한 번 이상으로 고해성사를 하는 일이 드물었으며, 교구 사제가 아닌 다른 사람에게 주기적으로 고해를 하기 위해서는 특별 허가가 필요했다는 점을 고려했을 때 마저리의 요구가 얼마나 특수하고 구체적인 것이었는지 알 수 있다(Windeatt 110).

짧게 그녀가 번듯한 신분의 가문 출신이라고 말했다. 그가 자신과 결혼할 만한 사람으로 절대 보이지 않았다고도 말했다. 그녀의 아버지가 N시의 시장이었고, 그 다음에는 N시의 트리니티 길드 조합장이었기 때문이다. 따라서 누가 뭐라고 하든 그녀는 가문의 체면을 유지하려고 했다.

그녀는 이웃들이 자신만큼 옷을 잘입기라도 하면 그들을 굉장히 질투했다. 그녀의 욕망은 온통 사람들의 존경을 받는 데 쏠려있었다. 그녀는 사람들이 꾸짖어도 아랑곳하지 않았고, 남편처럼 신이 보내준 물질에도 만족하지 않았으며, 점점 더 많은 것을 원했다.

And whan hir husbond wold speke to hir for to levyn hir pride, sche answeyrd schrewydly and schortly, and seyde that sche was comyn of worthy kenred—hym semyd nevyr for to a weddyd hir—for hir fadyr was sumtyme meyr of the town N. and sythyn he was alderman of the hey Gylde of the Trinyte in N. And therefor sche wold savyn the worschyp of hir kynred, whatsoevyr ony man seyde.

Sche had ful greet envye at hir neybowrs, that thei schuld ben arayd so wel as sche. Alle hir desyr was for to be worshepd of the pepul. Sche wold not be war be onys chastysyng, ne be content wyth the goodys that God had sent hire, as hir husbond was, but evyr desyryd mor and mor. (57-58)

마저리는 존보다 자신의 아버지의 신분이 더 높다는 것을 상기하면서 자신이 존보다 ‘선천적으로’ 더 높은 사람임을 강조한다. 또한, 자신이 특별한 사람이라는 자부심을 옷을 통해 적극적으로 표현한다. 뿐만 아니라 탐욕과 오만을 충족시키기 위해 양조업과 방앗간 사업을 차례로 벌였다가 실패하기까지 한다. 물론 이 타고난 신분 역시 그녀의 아버지에게서 온다는 점에서 마저리는 가부장제의 논리를 답습한다고 할 수 있다. 하지만 이자벨 데이비스(Isabel Davis)처럼 마저리가 가부장제 일반과 힘겨루기를 한다기보다

그것이 만들어내는 개개 상황 속 개인들과 협상한다고 본다면, 마저리는 개별 남성들 간의 위계 차이를 자신과 다른 남성 간의 역학 관계에 활용하면서 오히려 가부장제의 논리를 전유한다고 볼 수 있다.

마저리는 신과 맺는 관계, 신의 권위를 활용하여 자신의 섹슈얼리티를 가부장적 맥락에서 이탈시킨다. 어느 날 남편과 잠을 자던 중 “너무나 달콤하고 감미로운 멜로디를 들어서 천국에 있는 듯 여겨”(sche herd a sownd of melodye so swet and delectable, hir thowt, as sche had ben in paradyse; 61)지는 경험을 한 뒤에 마저리는 천국의 기쁨을 떠올리며 “순종을 위해서가 아니라면, 육체적 관계에 동의할 바에야 시궁창의 진흙과 분노를 먹겠다”(had levar . . . etyn or drynkyn the wose, the mukke in the chanel, than to consentyn to any fleschly comownyng, saf only for obedyens; 62)고 결심하기에 이른다. 하지만 존이 욕정을 멀리하자는 회유를 수락하지 않자 그녀는 이후로도 3-4년동안 “순결하게 살 수 없다는 사실에 울고 슬퍼하면서 순종했다”(sche obeyd wyth greet wepyng and sorwyng for that sche mygth not levyn chast; 63)고 회고한다. 그런데 9장에서 예수가 그녀에게 나타나 존을 갑자기 죽일 것이라는 계시를 주고나서부터 존이 더 이상 그녀의 몸에 손을 대지 못하게 된다.

“금요일마다 고기와 술을 금하라. 그러면 성령강림절이 되기 전에 네가 원하는 바를 이룰 것이다. 내가 네 남편을 갑자기 죽일 것이기 때문이다.”

부활절 수요일에 남편이 여태까지 해왔듯이 그녀와 동침하기 위해 걸으로 다가가려고 하자, 그녀는 “예수여, 도와주소서!”라고 말했다. 그러자 즉시 그는 그녀를 만질 힘이 없어졌고, 그 후로도 육체적 관계를 할 수 없었다.⁶

⁶ 예수의 언약은 ‘남편을 죽이겠다’는 뜻과 ‘남편의 욕욕을 죽이겠다’는 뜻, 두 가지 방식으로 해석된다. 필자는 이후 분석할 대목들, 즉, 존이 “만약 칼을 든 어떤 남자가 와서 내가 여태까지 해왔듯 당신과 육체적 관계를 갖지 않으면 내 목을 치겠다고 하면,

“Thow must fastyn the Fryday bothen fro mete and drynke, and thow schalt have thi desyr er Whitsonday, for I schal sodeynly sle thin husbonde.”

Than on the Wednysday in Estern Woke, after hyr husbond wold have had knowlach of hir as he was wone befor, and whan he gan neygh hir, sche seyde, ‘Jhesus, help me!’ and he had no power to towche hir at that tyme in that wyse, ne nevyr after wyth no fleschly knowyng.
(82)

인과를 알 수 없게 모호하게 서술된 위 대목은 존이 마저리와 성관계를 중단하게 된 사건을 마저리가 일으킨 기적 중 하나로 제시한다. 하지만 11장에서 마저리가 그에게 성관계를 중단한 이유를 물어보자 “그녀를 만졌을 때 너무나 두려웠기에 그는 더 이상 그리하지 못했다”(he was so made aferde whan he wold a towchyd hir that he durst no mor don; 87)고 답하는 것에서, 이후 곧바로 마저리가 그에게 정절의 약속을 받아내기 위해 “당신이 갑자기 죽임을 당할 것이라고 3년쯤 전에 말해주었다”(I teld yow ner iii yer sythen that ye schuld be slayn sodeynly; 87)고 상기시켜주는 것에서, 존이 애초에 마저리의 몸에 손대지 못하게 되는 데에는 아주 구체적인 계기, 즉 마저리의 협박이 있었을 것을 짐작할 수 있다. 마저리는 그녀의 몸과 섹슈얼리티를 둘러싸고 남편의 뜻과 신의 뜻이 충돌하는 것을 포착하고, 자신은 신의 뜻을 따르고 싶다고 밝히며, 신이 남편보다 더 강력하다는 것을 강조한다. 마저리는 가부장제 속 여느 가부장의 권위보다도 강력한 신의 권위를 활용하여 공간에

당신은 나의 목이 잘리도록 하겠소, 아니면 예전에 내가 해왔듯 당신과 동침하도록 허락하겠소?”(yf her come a man wyth a swerd and wold smyte of myn hed les than I schulde comown kendly wyth yow as I have do befor . . . whethyr wold ye suffyr myn hed to be smet of, er ellys suffyr me to medele wyth yow ayen as I dede sumtyme?; 86)라고 물어보는 대목과 잇따라 마저리가 존에게 신이 당신을 갑자기 죽일 것이라고 말하지 않았냐고 상기시키는 대목(87)을 근거로 전자의 의미로 해석하는 데 무리가 없을 것이라고 판단했다.

가깝던 존과의 성관계에서 벗어나고자 한다.⁷ 신에게 귀의하기 위해 정절을 택하겠다는 이러한 입장은 중세의 여성이 결혼을 피해갈 수 있는 문화적으로 인가된 방법이었다. 디언 엘리엇(Dyan Elliott)은 중세의 기독교 문화가 여성에게 결혼을 강요하지 않고 독신주의를 허용함으로써 당대 가부장제의 억압으로부터 탈피할 구멍을 남겨두었으며, 여성에게 직업의 가능성이나 임신과 출산 노동으로부터 해방될 가능성을 열어놓았다고 적절하게 설명한다(23). 이후 존은 “나의 소망을 들어주면 나도 당신의 바람을 들어주겠다”(gawnt me my desyr, and I schal gawnt yow yowr desyr; 88)라는 협상 카드를 꺼내들고, 자신의 빚을 갚아주는 것이 포함된 세속적 조건들을 내걸어 마저리가 자신의 자유를 ‘사도록’ 해준다.

남편에게서 육체적으로 해방된 마저리는 예수의 신부가 되며 가정 대신 천국을 ‘집’으로 삼는다. 마저리는 남편에게 순종하는 삶으로부터 탈피해, ‘하느님 아버지’에게 더욱 적극적으로 순종하는 삶을 살아간다. 존이 마저리와 협상을 타결하고 “당신의 몸이 내게 자유롭게 주어졌듯이 신에게 자유롭게 주어지길”(As fre mot yowr body ben to God as it hath ben to me; 90) 기원하는 것에서 드러나듯, 마저리의 몸은 남편의 소유에서 신의 소유가 된 것이다. 그녀는 천국의 ‘식구들’, 즉 각종 성경 인물들과 성인, 성녀들 앞에서 성부와 결혼 서약을 하며, 이후에는 예수와 영적으로 동침한다(189-97). 그녀가 신과 맺는 관계는 “편안하다/집과 같다”(homely)고 재차 수식된다. 특히, 그녀의 영혼 안에 성부, 성자, 성령이 앉을 수 있는 “황금 쿠션, 빨간 벨벳의 또다른 쿠션, 하얀 실크의 세번째 쿠션”(a cuschyn of gold, another of red velvet, the thryd of white sylke; 373)이 있다고 상상하는 대목은 그녀가 가정의 모티프를 활용하여 신성과의 관계를 상상하는 것을 극적으로 보여준다.

⁷ 중세에는 부부 간 강간이라는 개념이 성립하지 않았으며, 마저리 역시 둘의 성관계를 강간으로까지 인식하지는 않았을 것이다. 하지만 현대 독자 입장에서는 마저리가 울면서 남편에게 순종할 때 강간이라는 단어를 떠올리지 않기 쉽지 않다.

마저리의 영적 결혼은 세속적 결혼의 연장선상에 있지만 세속적 결혼과 달리 그녀에게 상호성과 ‘이윤’을 가져다준다. 마저리는 이상적인 결혼 관계에 있을 법한 욕망의 호환 관계를 신과 맺는다. 예수와의 동침은 마저리의 욕망과 의지, 그리고 보상까지 허락한다는 점에서 존과의 동침과 차별된다.

그러므로 너는 네 영혼의 팔 안에 나를 대범하게 품고 내 입과 머리와 발에 너의 의지대로 달콤하게 입맞추어라. 네가 나에 대해 자주 생각하고 나에게 좋은 일을 하고 싶어할 때마다 너는 천국에 있는 나의 소중한 몸매 네가 바로 그 일을 한 듯이 상을 받을 것이다. 왜냐하면 나는 네 마음 외에는, 너를 사랑하는 나를 사랑해주는 네 마음 외에는 다른 어떤 것도 요구치 않고, 내 사랑은 언제나 너에게 준비되어 있기 때문이다

And therfor thu mayst boldly take me in the armys of thi sowle and kyssen my mowth, myn hed and my fete as swetly as thow wylt. And as oftyntymes as thu thynkyst on me, er woldyst don any good dede to me, thu schalt have the same mede in hevyn as yyf thu dedist it to myn owyn precyows body which is in hevyn. For I aske no mor of the but thin hert for to lovyn me that lovyth the, for my lofe is evyr redy to the.
(196)

예수와 마저리의 합일에서는 마저리의 욕망과 의지가 강조된다. 예수는 그녀의 사랑을 모두 보상해줄 것이라고 말한다. 그녀가 자신을 사랑한다면 자신도 그녀를 사랑할 준비가 되어있다는 것이다. 이러한 상호성의 수사는 당대 결혼 서약의 수사를 그대로 본뜬 듯 비슷하지만, 마저리가 사랑을 매개로 예수로부터 원하는 것을 협상할 수 있는 영적 경제를 가져다준다. 예수는 마저리에게 “내가 나를 온 마음으로 사랑한다면 나는 네게 나를 사랑하기에 충분한 혜택을 줄 것이다”(love thu me wyth al thyn hert, and I schal yevyn the good anow to lovyn me wyth; 300)라고도 하며, “사랑이 있으면 사랑이 원하는 것을 살 수 있으니

사랑의 선물보다 더 신성한 선물은 없고 사랑만큼 간절히 원해야 하는 것도 없다”(Ther is no yyft so holy as is the yyft of lofe, ne no thing to be so mech desyred as lofe, *for lofe may purchasyn what it can desyren*; 132 필자 강조)고 하면서 신을 사랑하는 것에는 충분한 보상이 수반된다고 말한다. 이러한 영적 경제에서 예수는 마저리가 원하는 것을 원한다. ‘당신이 내가 원하는 것을 들어주면 나도 당신이 원하는 것을 들어주겠다’는 등가 교환의 경제 법칙이 ‘당신이 원하는 것을 내가 원하고, 내가 원하는 것을 당신이 원한다’는 상호 욕망의 원칙으로 바뀌면서 흡사 엘로이즈가 말하던 낭만적 사랑의 구조를 닮는다. 하지만 그와 다른 점이 있다면 마저리의 영적 경제 안에서 예수의 사랑은 “사랑이 원하는 것을 살 수 있”는 화폐이자 담보물이 된다는 것이다. 아벨라르에 대한 엘로이즈의 사랑이 신성할 만큼 순수하다면 예수에 대한 마저리의 사랑은 세속적일 만큼 정치적으로 그려진다. 박환희(Hwanhee Park)는 마저리가 회심하기 전에 몸담았던 상업 계층 사회의 논리와 언어가 이후 그녀의 영적 경험을 이해하는 도식을 마련하며, 그녀와 예수의 관계는 경제 교환 주체의 관계로 그려진다고 지적하는데, 이 도식에서 더 나아가 예수가 마저리의 욕망을 욕망하게 만드는 데 주목한다면 마저리가 새로이 몸담게 된 천국의 경제가 그녀에게 전에 없던 이윤을 남겨주는 구조를 포착할 수 있다.

마저리는 예수를 사랑하는 것으로 천국의 보상을 보장받고, 자신의 특별한 역시 새로운 방향으로 증폭시킨다. 마저리는 두 차례의 사업 실패로 신을 받아들이면서 오만을 내려놓았다고 설명하지만, 그럼으로써 예수에게서 “너는 나에게 특별한 사랑이니라, 딸아, 그래서 나는 네가 천국에서 특별한 은총을 받을 것이라고 약속하느니라”(Thu art to me a synguler lofe, dowtyr, and therfor I behote the thu schalt have a synguler grace in hevyn; 135-36)와 같은 약속을 받아낸다. 실제로 순례길에 오른 마저리가 가장 많이 듣는 비난은 그녀가 스스로를 “특별한”(synguler) 사람이라 생각하고 뽐내는 “위선자”(ypocrite)라는 것이다. 마저리는 화려한 옷을 입고 다니던 시절의 “탐욕”과 “오만”을 회개하고

회심을 하지만, 이후 그녀가 입는 흰 옷은 신의 약속과 순결의 증표라는 점에서 따지자면 화려한 옷보다 더 (링컨의 주교가 지적하듯) “특별한 복장”(synguler a clothynge; 107)이다. 흰 옷은 어딜 가든 마저리의 영적 특별함을 내세우며 논란을 일으킨다. 더 나아가 마저리는 단순히 신에게서 사랑과 인정을 받을 뿐 아니라 ‘다른 누구보다도’ 사랑과 인정을 받는 것을 중요시한다. 그녀는 자신의 영적 모델이 되는 여성 성인들이나 막달라 마리아를 따라하고 모방하면서도 그들을 능가하고자 한다. 마저리는 성체가 흔들리고 깜빡거리는 신비적 환영을 보고서 자신이 성 비르지타(St. Birgitta of Sweden)가 겪은 것과 비슷하지만 더 신성한 영적 경험을 했다는 것을 강조하고(129), 마리아 막달레나(Mary Mawdelyn)가 그의 발에 키스를 하는 환영을 보고서는 “그녀[마저리] 혼자만이 그 귀중한 육체를 갖고 싶다고 굉장히 대단히 욕망”(gretly desyryng to an had the precyows body be hirsself alone; 350)했다고 서술한다. 또, 부활한 예수가 막달라 마리아에게 “나를 만지지 마라”(Towche me not; 356)라고 말하는 장면을 보고서는 자신이 그런 말을 들었으면 절대 기쁘지 못했을 것이라고 생각하기도 한다.

이처럼 마저리는 말과 몸의 자유, 욕망, 의지를 부정당하거나 박탈당하던 가부장적 맥락에서 탈피하여 그것이 인정될 여지가 있는 기독교적 맥락 안으로 들어온다. 사랑으로 매개된 영적 경제 속에서 마저리는 의지와 욕망을 인정받고, 자신의 특별함을 ‘완성’시킨다. 무엇보다 이러한 경제 활동이 마저리에게 공적인 자아를 가져다준다는 점은 중요하다. 이후 마저리가 노년에 치매 걸린 남편을 돌보기 위해 다시 집에 돌아와서는 가사일이 자신의 명상을 방해한다며 “짜증이 났다”(yrkyed; 332)는 일화에서 현대 커리어 우먼의 모습이 엿보이는 것은 우연이 아니다.

(3) 신앙에서 신용으로

마저리는 자신의 영적 경험을 언어화하여 속세에서도 신용을 얻고자 한다.

즉, 그녀는 자신이 신과 대화를 나누는 사람이라고 ‘말함’으로써 예수가 그녀에게 보장해준 사랑을 이 세상에서 사용할 수 있는 화폐로 전환한다. 마저리가 어떻게 자신의 신앙을 신용으로 전환하는지, 자신의 경험을 담은 언어를 세간에 통용될 수 있는 화폐로 만드는지는 깔끔하게 한 마디로 설명되지 않는다. 마저리의 인생을 요약하는 서문은 “그녀가 느낀 은총이 그녀의 이성과 육신의 지혜보다 높은 곳에 있어 절대 말로 표현할 수 없었다”(Ne hyrself coud nevyr telle the grace that sche felt, so hy aboven hyr reson and hyr bodyly wyttys; 44)고 하며 마저리의 경험이 근본적으로 남과 공유되지 않는 경험이라는 것을 강조한다. 따라서 마저리의 신비적 자기 재현은 사람과 상황에 따라 신뢰를 사기도 하고 사지 못하기도 한다. 하지만 이와 동시에 마저리는 자신의 신용과 권위를 쌓기 위해 여러 정치적, 언어적 전략들을 구사하여 그녀의 영성을 수행적으로 구성한다. 그녀의 신용은 당대 성인 서사의 문화, 그에 대한 그녀의 자각, 그녀 자신의 정치력과 수사력 등 문화성과 개인성 모두에 의해 생겨난다.

마저리가 자신의 신비적 경험을 강조하는 말이, 듣는 이의 믿음에 따라 가치가 생겨나고 화폐로 기능한다는 점은 마저리가 남편 존과 협상하며 하는 말에서 잘 드러난다. “내가 말한 대로 달성되는 것이 성령의 의지라고 한다면 당신이 이 일에 동의해줄 것을 신에게 기도하겠으나, 만약 그것이 성령의 뜻이 아니라면 당신이 결코 동의하지 않도록 신에게 기도하겠습니다”(Yyf it be the wyl of the Holy Gost to fulfyllyn that I have seyde, I pray God ye mote consent therto; and yf it be not the wyl of the Holy Gost, I pray God ye nevyr consent therto; 87)라는 동어반복적이고 자기지시적인 말은 마저리의 언어가 신과 연결되어 있음을 호소할 뿐 어떤 결과를 딱히 지시하지 않는다. 청자가 마저리의 말이면에 신이 있다고 믿는지에 따라 마저리의 언어는 효과(마저리가 원하는 바)를 가져오기도 하고 가져오지 못하기도 한다. 마치 화폐가 그 자체로 값어치를 가지지 않지만 신용을 담보로 거래 관계에서 유통되듯, 마저리의 기도

역시 그녀의 신앙을 담보로 그녀가 원하는 것과 교환된다.

고해신부와 관계는 마저리가 제도권 내에서 자신의 경험을 언어화하는 일차적인 담론장이다. 마저리는 고해성사의 트라우마를 통해 자신의 말을 제도권 내 권위자에게 인정받는 것의 중요성을 깨우친 바 있다. 미셸 푸코(Michel Foucault)는 중세 서구 국가의 여러 관습들이 고해성사에 종교적, 사회적 질서와 힘을 만들어내는 핵심적 역할을 부여했다는 것을 지적하며 “적어도 중세 때부터 서구 사회는 진리를 생산하기 위해 우리가 의존하는 주된 의식 중 하나로 고해/고백을 확립해왔다”(Since the Middle Ages at least, Western societies have established the confession as one of the main rituals we rely on for the production of truth; 58)고 말한다. 그는 중세의 고해성사가 개인의 외면뿐만 아니라 내면까지 사찰하는 제도적 기제였으며, 이런 담론의 역학 속에서 근대의 ‘주체’(subject)가 탄생했다고 통찰한다. 신광현은 푸코의 주장을 『마저리 캠프의 책』에 적용하면서도 고해성사를 통한 마저리의 주체 구성을 조금 더 ‘주체적으로’ 읽고자 한다. 1215년 제4차 라테라노 공의회에서 고해성사가 법제화되면서 성인 평신도들이 모두 1년에 한 번씩은 의무적으로 하게 되었는데, 신광현에 따르면 이러한 법제화된 고해성사에는 “억압과 해방의 이중성”(36)이 있었다. 즉, 고해성사 제도가 주체를 권력의 ‘아래에’ 두고 “죄를 매개로 자신을 대상화하는 자기담론화의 회로를 구조화”하게 만들었다는 측면과, 어쨌거나 개인이 담론의 주체로 설 것을 요구하며 다양한 담론 생산을 촉발했다는 측면이 공존한다는 것이다(33-36). 이는 고해성사의 억압적 함의를 굉장히 축소한 읽기이지만, 마저리가 보통의 평신도와는 달리 고해신부와 특별한 관계를 맺음으로써 지지자를 확보하고 권위의 기반을 마련했던 특수성과 어느 정도 잘 맞아떨어진다. 고해성사로 매개된 관계를 통해 마저리는 자신의 경험을 거의 언제나 권위 있는 이에게 말하면서 살아간다. 그녀는 어디로 순례를 가든 고해신부와 각별한 관계를 맺으며, 특히 자신을 우호적으로 해석해줄 신부를 골라 고해성사를 하고자 노력한다. 마저리가 결혼생활을

끝마치고 나서 그녀의 남편을 실질적으로 대체하는 인물은 하루에도 세 네 번씩 그녀의 이야기를 들어주고 그녀에게 존중과 애정을 표하는 고해신부들이다.⁸ 마저리는 다른 사람한테 말하지 않는, 표현하기 힘든 신비 체험도 “그녀의 주임 고해신부 은자에게만큼은”(saf only to the ankyr which was hir princypal confessowr; 134-35) 말을 했다고 기록한다. “그가 이러한 일들에 가장 정통했기 때문”(for he cowde most skyl in swech thyngys; 135)이다. 따라서 마저리의 신비 체험은 언제나 적어도 고해신부 한 사람에게만큼은 말로 표현되면서 정통 교리 체계 내에서 피드백을 받는 구조 속에 있다. 고해신부와 의 관계는 마저리가 권력의 감시 하에 놓이는 일상적 재판장인 동시에 그녀가 자기 경험을 일상적으로 언어화할 수 있는 담론장인 것이다.

마저리의 고해신부와 의 관계는 교구 신부, 주교, 대주교, 수사, 신학 박사, 은자 등 여타 고위 성직자들의 관계로 확장되며 마저리가 자신의 삶을 텍스트로 상상할 계제를 마련한다. 많은 성직자들이 마저리를 성인과의 유비 관계 속에서 이해해준다.⁹ 또, 당대 영국 신비주의자였던 윌리엄 사우스필드(William Southfield)와 줄리안 오브 노리치는 마저리의 계시와 눈물이 지닌 교리적 의미를 직접 확인해주며 그녀를 적법한 신비주의자의 반열에 넣어준다. 마저리의 인생을 요약하는 서문에서 필경사는 마저리가 자신의 정당성을 확인하기 위해 고위 성직자나 은자를 찾아가 자신의 경험을

⁸ 마저리는 천국에 이미 그녀의 자리가 예수 곁에 마련되어있으니 누구랑 오겠냐는 성모 마리아의 물음에 “나의 고해신부이신 N 선생님”(my gostly fadyr Maystyr N; 80)과 가고 싶다고 말한다. 왜 아버지나 남편이 아닌 그를 더 원하느냐는 반문에는 고해신부가 자신의 고해를 들어주는 “자애로운 노동”(gracyows labowrys; 81)과 “선량함”(goodnesse; 81)을 보여주었기 때문이라고 대답한다.

⁹ 당대에 발흥하던 여성 신비주의자를 이해하는 데 필요한 문화적 배경지식은 주로 글로 매개되었기 때문에, 그에 대한 지식이 있는 성직자들은 마저리를 존중하고 인정하는 반면 길에서 그녀를 마주치는 평신도들은 그녀를 인정하지 않고 싫어하는 구도가 종종 생겨난다. 존 아놀드(John H. Arnold)는 이러한 구도가 마저리가 예수처럼 박해받고 고난을 겪는 인물로 자기 재현하기 위한 서사 장치일 가능성도 염두에 둔다(81).

말로 표현할 수 있을 만큼 표현했다고 서술하는데, 이에 여러 사람들이 마저리의 영적 경험이 악마로부터 온 것이 아니라 성령으로부터 온 것이라는 걸 확인해주고, 몇 명은 그녀에게 책을 쓰라고도 추천했다고 기록한다(46). 문자 공동체 안에서 마저리의 신용이 그녀의 인생이 텍스트로서 가진 상호텍스트성에 의해 추동되는 것이다. 이는 가끔 그녀의 경험 자체보다 그것을 문화적 서사 안으로 들여올 수 있는 해석틀이 마저리의 신용을 더 좌우하는 사례에서 단적으로 드러난다. 훗날 마저리의 자서전을 집필해주게 되는 필경사 사제는 린에서 마저리의 평판이 나빠지자 덩달아 그녀의 소란스러운 신앙에 의구심을 갖게 되는데, 다른 사제의 추천으로 마리 두아니에(Marie d'Oignies)의 성인전을 참조하고, 더 나아가 월터 힐튼(Walter Hilton)의 『사랑의 충동』(*Stimulus Amoris*), 리처드 롤(Richard Rolle)의 『사랑의 불』(*Incendium Amoris*)을 읽으면서 마저리가 다른 신비주의자들과 비슷한 경험을 하고 신비적인 영성을 가졌다는 확신을 키운다(292-93). 마저리의 권위는 그녀가 가진 다른 성인들과의 유사성을 기반으로 문화적으로 구성되는 것이다.

마저리 스스로도 자신의 인생을 서사화할 때 성인 서사의 틀을 의식한다. 그녀는 대륙권 신비주의를 문화적으로 활발히 받아들인 린에서 나고 자랐으며,¹⁰ 린의 시민 중에서도 사회적 지위가 높았고, 성직자들과의 친분 속에서 종교 담론을 활발히 전수받아 성인전 서사와 친숙했을 것이다. 클레리사 앳킨슨(Clarissa Atkinson)은 “마저리의 상상력에 어떤 종류의 역할과 경험이 가능한 것으로 주어졌는지”(what varieties of roles and experience were available to her imagination; 226)를 살펴보면 마저리가 굉장히 독특한 삶의 방식을 추구하면서도 자신의 영성에 대해 확신을 가질 수 있었던 이유를 알 수 있다고 지적한다. 『마저리 캠프의 책』의 모델이 되었을 만한 성인전들이 마저리가 자신의 소명을 살아가는 데에 도움이 되었을 것이라는 통찰이다.

¹⁰ 린이 신비주의자와 성인 만들기의 문화 지형 속에서 어떤 위상을 차지했는지는 Parker 참조.

마저리의 시대에는 이미 여성 성인의 전례가 많았고, 데이빗 놀즈(David Knowles)가 지적하듯 그 중 몇 명은 결혼 경험이 있었다(143). 마저리는 성 비르지타, 마리 두아니에 등 여성 성인들의 삶을 염두에 둔다. 또, 마저리는 자신에게 책을 읽어주는 신부와 “성 브리드[비르지타]의 책, 힐튼의 책, 보나벤투라의 『사랑의 자극』, 『사랑의 불』”(Seynt Brydys boke, Hyltons boke, Boneventur, *Stimulus Amoris*, *Incendium Amoris*; 280)를 읽었다고 회고하며, 자서전의 이곳저곳에서 이 책들을 인용한다. 그녀는 각 저자들의 신비적인 경험을 자신의 서사 안에서 변용하면서도 자신이 그들과 경합할 만한 영성을 가졌음을 강조한다.¹¹ 자신을 성인 문화 속에 적극적으로 위치시키며 그런 서사의 권위를 빌어 자신의 삶 역시 재현하고자 하는 전략이다.

마저리의 영적 권위와 평판은 그녀의 수사력으로도 추동된다. 『마저리 캠프의 책』의 비평사는 오랜 기간 마저리를 신경증적 신비주의자로 해석해왔지만, 신경증적이라는 말로 끝내기에는 마저리가 말을 너무 잘하는 것이 사실이다. 그녀는 종종 사람들에게 이야기를 들려줘서 호감을 사거나 돈을 받는다. 요크의 종교재판에서 그녀는 꽃 먹는 꿈을 성직자의 타락에 빗댄 이야기를 들려주고 대주교의 찬사를 받으며, 베드포드의 공작(Duke of Bedford)의 하수인에게 붙잡혔을 때도 “좋은 이야기”(good talys; 259)를 들려주고 그에게 “내가 보기엔 당신이 옳고 바른 말을 하는 것 같다”(for me semyth that thu seyst ryth good wordys; 259)는 인정을 받는다. 공작의 명에 따라 감금을 당했을 때 심지어 “그녀는 창문 밖을 보고 서서 그녀의 말을 듣는 사람들을 향해 여러 좋은 이야기들을 함”(stode sche lokyng owt at a wyndown,

¹¹ 17장에서 마저리는 신이 자신에게 하는 대화가 얼마나 대단했는지를 강조하기 위해 “힐튼의 책, 브리드의 책, 『사랑의 충동』, 『사랑의 불』 혹은 그녀가 들어본 다른 어떤 책에서도 그녀가 영혼의 움직임을 거룩하게 느낀 만큼이나 신의 사랑을 더 거룩하게 말한 것을 듣지 못했다”(sche herd nevyr boke, neythyr Hyltons boke, ne Bridis boke, ne *Stimulus Amoris*, ne *Incendium Amoris*, ne non other that evyr sche herd redyn, that spak so hyly of lofe of God but that Sche felt as hyly in werkyng in hir sowle; 115)고 말하며 성인전 작가들의 영성과 경쟁한다.

tellyng many good talys to hem that wolde heryn hir; 260)으로써 많은 여인들의 지지를 받고, 공작의 기소로 요크의 대주교 앞에 다시 종교재판을 켜올 때도 그녀가 공작 부인에게 들려주어 문제가 된 이야기를 다시 읊어 “좋은 이야기”(good tale; 266)라고 재확인 받는다. 한 마디로 마저리는 이 즈음 완성된 달변가로서의 면모를 보인다. 종교재판 중 한 사제가 “사람들이 그녀의 말에 큰 믿음을 가지며 그녀가 그들 중 몇을 비뚤어지게 할 수 있으니”(for the pepil hath gret feyth in hir dalyawnce, and peraventur sche myth pervertyn summe of hem; 250) 추방하자고 건의하는 것에서 드러나듯 마저리의 달변은 교권의 불안을 자아내는 한편으로, 매번 입증되듯 정통 성경 교리와 도덕 원칙에 입각하고 있어 그녀를 심판할 수 없게 만든다. 이 원칙주의 덕분에 마저리는 성직자들보다도 종종 도덕적 우위에 선다.

마저리의 정통성은 여러 맥락에서 비평된다. 『마저리 캠프의 책』에 관해 선구적으로 페미니즘 비평을 시도한 린 스테일리(Lynn Staley)는 마저리가 필경사를 동원하는 등 서사 전략상으로 확보하는 정통성과 권위가 그녀의 자서전이 가진 사회 비판으로서의 측면을 가려준다고 주장한다(Margery 35-36). 반면 존 아놀드(John H. Arnold)는 마저리는 언제나 철저하게 기성 권위의 논리로 자신을 정당화하기에 역사적 맥락에서 엄밀히 따져보면 반동자라고 보기는 힘들다고 못박는다(90-92). 캐롤린 던쇼는 두 사람보다 마저리의 언행이 놓인 맥락을 유동적으로 읽으며, 말대답으로 대변되는 마저리의 반동성을 ‘퀴어함’으로 다시 읽는다. 던쇼는 마저리가 그녀를 심판하는 권위자 앞에서 언제나 “말을 받아친다”(answers back; *Getting* 152)는 점에 주목하여 이것이 “다른 종류의 권위와 다른 행동의 가능성을 열어놓는다”(opens the possibility of a different kind of authority and different behaviors; *Getting* 157)고 주장한다. 즉, 마저리의 말대꾸는 “차이가 있는 반복, 원 주장의 근간을 질문하는 전유”(repetition with a difference, an appropriation that puts the ground of the original claim into question; *Getting* 156)라는 점에서 권위를 전복하기도, 그

안으로 들어가지도 않으며 차이가 있는 자기만의 자리를 주장한다. 필자는 단쇼의 시각에 동조하면서, 성인 서사와의 유비를 통해서든 정통 교리에 맞게 상황을 재해석하는 달변을 통해서든 “차이가 있는 반복”을 지속적으로 수행할 때에만 생겨나는 마저리의 권위에 주목하고, 그것을 협상으로서 마저리의 글쓰기와 삶을 살펴보는 데 활용한다.

권위와 신용을 얻기 위한 마저리의 협상은 세속적인 차원에서는 그녀의 몸과 말, 특히 말의 권한을 인정받기 위한 과정이다. 따라서 마저리가 정통성을 수행하여 언어적 권위를 마련하는 협상의 장은 그 자체로 마저리의 정체성에 핵심적이다. 종교재판이 고백적 발화로 진리 생산을 하는 담론장이라는 점에서 고해성사와 닮아있다는 것은 이러한 맥락과 잘 만난다. 마저리는 여러 맥락과 전략 속에서 생겨난 권위를 통해 자신이 심판 받는 재판장을 자신이 하고 싶은 주장을 펼치는 담론장으로 활용한다. 요크의 종교재판에서 마저리가 성경을 인용하며 자신의 성경에 대한 발언권을 옹호하자 한 사제가 성 바울을 인용하며 여자는 설교를 해서는 안된다고 경고하는데,¹² 이에 마저리가 “나는 설교하지 않습니다, 강단에 서 있지 않기 때문이죠. 나는 대화와 좋은 말을 사용할 뿐이고 그것은 내가 사는 동안에는 계속 할 겁니다”(I preche not, ser; I come in no pulpytt. I use but comownycacyon and good wordys, and that wil I do whil I leve; 253)라고 다시금 강조하는 대목은 그래서 중요하다. 마저리가 자신의 인생에 대해 정치적 입장 표명을 확실하게 하는 말이기 때문이다. 마저리의 신비주의자로서 삶은 자신의 삶의 방식을 늘 정당화하고 협상해야 하는 삶이다. 마저리는 이러한 삶의 방식을 위하여 자신의 언어를 화폐로 만들고 세상과의 협상에 동원한다.

¹² 성 바울의 말에 대해 신학자 해리 블레마이어스(Harry Blamires)는 성경을 정교하게 탐구할 수 있는 자가 아니면 대중 앞에서 설교를 할 권한이 없는데, 여성은 성경을 정교하게 탐구할 권한이 없으니 여성은 대중 앞에서 설교를 할 수 없었다고 해설한다(Windeatt 253에서 재인용).

(4) “삶의 형태”로서의 자서전

이러한 맥락에서 『마저리 켄프의 책』은 마저리가 신비주의자로서 살았다는 것을 증명하는 결과물이 아니라, 신비주의자로 살아가는 과정에 대한 기록이다. 마저리는 계속해서 해석들과 서사 구조를 부여받으며 살아가는데, 책을 쓰는 행위도 그 일환이며, 따라서 책을 쓰기 20년 전부터 이미 책을 쓰라는 말을 이곳 저곳에서 듣는다. 그녀는 여태껏 고해신부나 종교재판장과 맺었던 것과 같은 관계를 필경사 사제와도 맺으며, 그와의 협상을 통해 자신의 집필 “욕망”(desyr; 47)을 자서전으로 구현한다.

마저리와 필경사, 두 사람의 관계는 마저리의 신용불량이 한 순간 ‘신앙 불량’의 효과를 낳고, 신앙으로 호소하면 또다시 신용을 구입할 수 있는 영적 경제의 연장을 흥미롭게 구현한다. 마저리는 처음으로 계시를 받은 지 20년 후 신으로부터 “그녀의 느낌과 계시, 삶의 형태”(hyr felyngys and revelacyons and the forme of her levyng; 47)을 책으로 쓰라는 명을 받는다. 이에 (마저리의 아들로 추정되는) “독일에 사는 한 남자”(a man dwellyng in Dewchlond; 47)가 마저리의 욕망을 알고 영국으로 건너와 그녀의 자서전을 받아서 써주다가 사망하고, 마저리가 평소 친애하던 한 사제에게 자서전 집필을 다시 부탁하게 된다. 그런데 두 번째 필경사 역할을 맡은 이 사제는 자서전 초고가 읽기 어려우며 심지어는 읽을 수 없다고 말한다.

그 책은 제대로 된 영어도 독일어도 아니었으며, 글자가 보통 글자처럼 생기지도 않아 너무나 형편없이 쓰여있었고, 그는 그것을 거의 이해할 수 없었다. 따라서 사제는 그 누구도 특별한 은총 없이도 이것을 읽을 수 없으리라 믿었다. 그럼에도 불구하고 그는 읽을 수만 있다면 좋은 뜻을 갖고 그것을 필사해서 더 좋게 써주겠다고 약속했다.

그 후 이 미물과 그녀의 울음에 대해 안 좋은 말들이 있어

사제는 두려운 마음에 그녀와 거의 이야기하지 않았고, 아까 말한 이 미물에게 약속한 대로 글을 써주지 않았다. 그리하여 이 미물이 그에게 종종 부탁했음에도 불구하고 그는 이 책을 쓰는 것을 4년 이상 피하고 미뤘다. 결국 그녀에게 자신이 그것을 읽을 수 없을 뿐만 아니라 그 일을 하지도 않겠다고 말했다. 그가 말하길, 그는 스스로를 위기에 처하게 하지 않을 것이었다.¹³

The booke was so evel wretyn that he cowd lytyl skylle theron, for it was neithyr good Englysch ne Dewch, ne the lettyr was not schapyn ne formyd as other letters ben. Therfor the prest leved fully ther schuld nevyr man redyn it, *but it wer special grace*. Nevyrthelesse, he behyte hir that if he cowd redyn it he wolde copyn it owt and wrytyn it betyr *wyth good wyll*.

Than was ther so evel spekyng of this creatur and of hir wepyng, that the prest durst not *for cowardyse* speke wyth her but seldom, ne not wold wryten as he had behestyd unto the forseyd creatur. And so he voyded and deferryd the wrytyng of this boke wel onto a iiii yer or ellys mor, notwythstandyng the creatur cryed often on hym therfor. At the last he seyde unto hir that he cowd not redyn it, wherfor he wold not do it. He wold not, he seyde, put hym in perel therof. (47-48; 필자 강조)

문법과 손글씨가 엉망인 첫 번째 필사본은 “특별한 은총 없이는” 읽을 수 없지만, “좋은 뜻”을 가지고 있다면 읽을 수 있을 것만 같고, 마저리의 평판이 안 좋아지면 읽을 수 없을 것 같은 신묘한 문서다. 즉, 문서의 속성보다 그것을

¹³ ‘미물’이라는 번역어는 정덕애의 번역을 참조하여 선택했다. 정덕애가 “다른 피조물과의 구별을 위해, 또한 마저리가 스스로를 낮추는 의미로 썼음을 감안하여 ... 마저리를 지칭할 때 모두 ‘이 미물’로 번역하였다”(422)고 밝힌 번역 의도에 동감했다. 이 용어 외 나머지는 모두 배리 윈렛(Barry Windeatt)의 중세 영어본을 저본으로 삼아 번역했다.

읽는 사람의 내면 상태, 마저리에 대한 태도가 가독성을 좌우하는 듯 보인다. 필경사는 자서전 초고를 읽기 힘들지만 읽어보겠다고 하다가도, 그녀에 대한 협담이 곳곳에서 들리자 집필 의지를 상실하며 “그것을 읽을 수 없을 뿐만 아니라 그 일을 하지도 않겠다”고 말한다. 이때 필경사는 자신의 신념이 특별히 바뀌거나 그녀의 신앙 자체를 의심하게 된 것이 아니라 마저리에 대한 평판이 안 좋아지자 “두려운 마음에” 그녀의 신앙 행위를 도울 의지를 상실한 것이다. 그 증거로, 그는 시간이 얼마 지나자 “양심”(consciens; 49)이 찢려 마저리에게 다시 돌아온다. 이처럼 마저리의 영적 권위가 순전히 영적인 차원에서 구성되는 것이 아니라 상당 부분 정치적인 차원에서 결정된다는 것은 필경사와의 협상에서 극적으로 드러난다.

필경사가 읽지 못하던 글을 다시 읽게 되는 사건은 마저리의 영성이 일으킨 기적처럼 그려지지만 동시에 협상의 형태를 띤다. 마저리는 필경사에게 기도를 해주겠다고 한다. 즉, “그를 위해 기도하고, 그것을 읽고 쓸 수 있도록 그에게 은총을 사주겠다”(schuld prey to God for hym and purchasyn hym grace to reden it and wrytyn it also; 49)고 설득한다. 필경사는 “그녀의 기도를 믿고서 이 책을 읽기 시작하자”(trustyng in hire prayers, began to redyn this booke; 49) 예전보다 훨씬 쉽게 읽혔다고 서술한다. 이러한 재현은 마저리가 예수의 권위를 차용해 이 땅에서 변화를 일으킬 수 있는 힘을 극적으로 제시하는 동시에 ‘당신이 내가 원하는 것을 들어주면 나도 당신이 원하는 것을 들어준다’는 등가 교환의 법칙을 변주하여 보여준다. 이때 마저리가 “사주겠다”는 은총은 애당초 필경사가 “특별한 은총 없이는” 글을 읽지 못한다고 했을 때의 은총인 것으로 보인다. 이 저변에는 마저리의 말을 믿으면 믿는 이의 심리적 기제에 의해 마저리의 말의 의미값이 실현되는 ‘믿음의 경제’가 또 있다. 『마저리 캠프의 책』이 신앙을 보증하는 마저리의 말로 그녀의 신용을 보증하는 성직자의 글을 매입하는 흐름으로 이루어져 있다면, 필경사와의 협상은 그 속에서 꽤 대표성을 갖는 협상의 사례다.

두 사람의 실랑이가 마저리의 저작 활동에 어떤 의미를 지니는지 알기 위해서는 당대 문학 생산에서 필경사가 어떤 역할과 위상을 차지했는지 살펴볼 필요가 있다. 필경사는 중세의 텍스트 생산 과정에서 수단적이거나 부수적이지만은 않은 역할을 했다. 초서, 힐데가르트 폰 빙엔(Hildegard von Bingen), 크리스틴 드 피장(Christine de Pizan) 등 중세 작가들은 필경사를 토포스로 활용해서 권위, 작가성에 대한 자의식을 드러내는 서사 전략을 종종 썼다. 특히 중세의 텍스트 생산 과정의 특성 상 작가가 텍스트를 통제하기 힘든 구조였기 때문에 필경사의 존재는 권위와 작가성에 대한 작가의 자의식을 높였다. 이러한 맥락 속에서 스테일리는 마저리가 자신의 글의 한 속성, 즉, 글의 권위를 내부로부터 인준하는 서사 장치로서 필경사의 존재를 고안해냈다고 보아도 아무 무리가 없다고 주장한다. 마저리가 문맹이든 아니든(스테일리는 마저리가 잘 사는 부르주아였으며, 아버지가 시장을 지냈고, 개인 사업까지 했다는 점에서 당대에 들어나던 ‘반쯤 문해력이 있는’[quasi-literate] 인구에 들었을 것이라 추측한다) 책을 사적으로 소유하기만 해도 이단으로 몰릴 수 있던 정치적 여건 상 스스로를 문맹으로 재현해야 하는 상황이었으며, 마찬가지로 글을 쓸 수 있든 없든 여성 평신도로서 글을 쓰는 일의 합법성과 권위를 인정받기 위해서는 필경사가 반드시 있어야 하는 상황이었기 때문이다. 또, 스테일리는 마저리에 대한 필경사의 반응이 이 책에 대한 여느 사람들의 반응을 담으며 “이 비범한 텍스트에 대한 우리의 반응을 인도한다”(guiding our response to this extraordinary text; Staley 36)고 본다. 따라서 여러모로 필경사의 활용은 마저리의 작가적 전략과 맞물린다는 것이다. 스테일리의 이러한 입장은 마저리의 역사성을 사상할 수 있는 과격한 입장이라는 비판을 받아왔다.¹⁴ 필자는 마저리가 필경사 토포스를 허구적으로 차용했다고 보지 않아도, 필경사와의 협상을 통해 마저리의 신용이 정치적으로 구성되는 역학을 살펴본다면 그녀가 가진 전략가로서의 면모와 『마저리 캠프의 책』이 가진

¹⁴ Dinshaw 160, Arnold 91-92 참조.

허구적 측면을 얼마든지 정치사회적으로 읽어낼 수 있다고 보고자 한다.

필경사 사제는 서문의 증언뿐만 아니라 이어지는 서사 속에서도 마저리의 말이 가진 신용을 계속해서 확인한다. 앞서 언급했듯 다른 누가 마저리를 비난하고 깎아내리면 그도 덩달아 마저리에 대한 신뢰를 잃어 몇 권의 성인전을 읽고서야 마저리를 재확인한다. 그는 자서전에도 마저리의 계시나 느낌의 진위를 강조하는 에피소드를 넣어 그가 마저리를 신뢰하게 된 계기들을 설명하는데, 그가 사기를 당할 뻔할 때마다 마저리가 “느낌”(felyng)으로 그 사기꾼들의 정체를 간파했다는 구조의 이야기나 린의 교회들끼리 벌이던 정치전이 어떻게 끝날 것인지 정확히 예측했다는 이야기다(24, 25장).¹⁵ 흥미롭게도 이 에피소드에 나타난 마저리의 ‘느낌’은 신의 계시보다 일상의 ‘촉’ 혹은 정치적 영민함에 가까워보이는데, 그럼에도 마저리와 필경사는 이것을 그녀의 신적인 권위로 재현하고자 한다. 어느 순간 마저리의 일상적, 정치적 영민함이 영성과 연결된 듯이 그려지는 것이다. 마찬가지로, 자서전을 집필하는 과정에서 마저리가 필경사에게 일으키는 기적 역시 그녀의 인간적인 설득력과 분리되어 생각될 수 없다.

이러한 과정은 마저리의 권위가 글쓰기의 기반처럼 주어지는 것이 아니라 글쓰기 과정에서 계속 입증되어야 한다는 것을 보여준다. 그녀는 필경사가 자신의 영적 정당성을 믿도록 몇 차례 기적과 예언과 정치력을 보여주는데도 그의 믿음과 협상하기 위해 지속적으로 노력한다. 이는 비단 글을 쓰는 방식뿐만 아니라 마저리가 살아가는 방식에도 적용되는 이야기다. 신과의 대화에서든, 성직자가 써준 기록을 통해서든, 마저리는 자서전의 처음부터 끝까지 자신이 보고 듣는 계시가 악마에게서 온 것이 아니라 신에게서 온 것이라는 확인을 받는다. 마저리의 “삶의 형태”는 곧 자신의 삶을 타자에게 반복적으로 입증하는 과정인 셈이다.

¹⁵ 마저리가 예언들이 어떤 정치적 맥락에서 일어나며, 당대 종교적 논의에 가담했는지에 대해서는 Watt 참조.

이런 과정 속에서 마저리는 당대 여성에게 쉽게 허락되지 않았던 공적인 언어 위상을 획득한다. 가정주부였던 마저리가 의지에 반해 남편의 성노예처럼 사용되고 고해신부의 질타 앞에서 침묵하고 미쳐버렸던 것을 떠올린다면 이후 그녀는 여성의 몸과 언어에 대한 만연한 통제를 놀라운 정도로 집요하게 극복한다. 따라서 『마저리 캠프의 책』에서 가장 흥미로운 대목 중 하나는 여성의 침묵을 명한 성 바울의 교리가 마저리를 힘들게 한 것에 대해 성 바울 자신(혹은 그를 대변하는 예수)이 유감을 표하고 나름의 별충을 하고자 하는 대목이다.

딸아, 내가 언제 너를 복돋아주고 위로하기 위해 성 바울을 보낸 적이 있다. 네가 그날부로 나의 이름으로 대범하게 말할 수 있도록 말이다. 성 바울이 네가 자신의 글 때문에 네가 많은 고난을 겪었으니, 네가 그에 대한 사랑 때문에 당한 수치와 비난만큼이나 많은 은총을 그에 대한 사랑의 보답으로 받을 것이라고 너에게 약속했을 것이다. 그는 또한 천국의 많은 기쁨과 내가 너에 대해 가진 엄청난 사랑에 대해 말해줬을 것이다.

Dowtyr, I sent onys Seynt Powyl unto the, for to strengthyn the and cornfortyn the, that thu schuldist boldly spekyn in rny name fro that day forward. And Seynt Powle seyde unto the that thu haddyst suffyrd rnech tribulacyon for cawse of hys wrytyng, and he behyte the that thu schuldist han as rneche grace therayens for hys lofe as evyr thu haddist scharne er reprefe for hys lofe. He telde the also of rmany joys of hevyn and of the gret lofe that I had to the. (304)¹⁶

중세 여성의 문학사를 떠도는 성 바울의 유령이 ‘미물’인 한 여성에게 미안함을 표했다고 암시되는 놀라운 대목이다. 요크의 종교재판에서 “여자는 설교를 해서

¹⁶ 성 바울이 마저리를 직접 찾아온 일화는 『마저리 캠프의 책』에 실제로는 수록되어 있지 않다.

는 안된다”는 성 바울의 교리로 박해를 받았던 마저리가 성 바울에게 손해배상을 받는 것이다. 엘로이즈고, 바스의 여인이고, 중세에 태어난 여자라면 모두 성 바울이 내린 침묵의 강령에 순응하거나 항거해야 했던 형국에, 마저리는 성 바울을 만나 나뭇의 양보를 받아낸다. 마저리가 중세 여성들을 ‘대표하여’ 성 바울을 만난 것이 아니라 해도, 어쨌든 그녀는 한 선례가 된다. 마저리가 여러 성인전의 모델을 따라 자신의 인생을 설계했듯, 『마저리 캠프의 책』의 독자 역시 성 바울에게 손해배상을 받을 수 있는 청구권을 마저리의 삶에서 학습할 수 있다. 따라서 영국 최초의 자서전 작가로서 마저리가 이룬 성취는 그녀가 최초로 성 바울에게 배상을 받은 것과 함께 가는 여성문학사적 업적이다. 이러한 서술을 통해 그녀는 무엇이 자신을 비롯한 여성들을 침묵시키고 있는지를 적시하고, 무엇이 여성들에게 배상을 할 필요가 있는지에 대해 생각해보게 하기 때문이다.

결론

엘로이즈의 편지, 「바스의 여인의 서시」, 『마저리 캠프의 책』은 남성적 해석 전통과 각기 다른 방식으로 협상하는 세 명의 중세 여성을 그린다. 엘로이즈는 아벨라르에게 의도를 고려하는 해석의 윤리를 가지고 그녀와 세상을 읽어 줄 것을 요청한다. 반면 바스의 여인은 해석의 관계를 역학 관계로 파악하고, 남성의 문해 활동은 남성의 이익을 대변할 수밖에 없다고 말한다. 마저리는 자신의 경험을 정통 교리 내에서 해석해줄 권위자를 필요로 하지만, 남성 성직자 뿐만 아니라 자기 안에 있는 예수의 목소리에서도 권위를 발견해 성직자 사회와 협상할 힘을 얻는다. 이들은 남성적 문자 전통을 전유하거나 해체하거나 협상하여 그에 대응하는 자기 서사를 마련한다.

이들의 목소리는 문자 전통 속에서 억압되었던 여성의 몸을 복원하고 정당화한다. 디쇼의 지적대로 여성의 언어에 대한 통제가 여성의 몸에 대한 통제 욕구와 불가분의 관계에 있다는 점을 염두에 둔다면, 세 여성의 언어적 성취는 그들이 몸담은 현실, 또는 그들이 만든 문학적 현실에 영향을 받는 사람들의 현실을 변화시킬 힘이 있다(*Chaucer's* 20). 세 여성이 정당화하는 몸은 각각 다르면서도 서로 연동된다. 몸은 윤리를 말하는 엘로이즈에게는 일상의 기반으로, 성역학을 말하는 엘리슨에게는 섹슈얼리티의 기반으로, 영적·세속적 권위를 말하는 마저리에게는 영성과 언어의 기반으로 옹호된다. 하지만 다른 한편으로, 아벨라르와의 육체적 사랑에 탐닉하던 시절을 잊을 수가 없다고 말하는 엘로이즈는 “나의 젊음과 행복을 기억할 때마다 마음 깊은 곳이 간지러워진다”(when that it remembreth me / Upon my yowthe, and on my jolitee, / It tikleth me aboute myn herte roote; “Wife” 469-71)는 엘리슨만큼이나 섹슈얼리티가 중요한 삶을 살았다. 완벽하게 사는 사람들을 “질투하지 않는다”(“Wife” 95, 142)며 경쟁을 거부하는 엘리슨 역시, 아벨라르의 완벽의 추구에 “나는 승리의 왕관을 꿈꾸지 않습니다”라고 반박한 엘로이즈와 비슷한 일상의 감각을 공유한다. 마저리

가 열 네 명의 자식을 둔 어머니로서 자신의 섹슈얼리티와 치열하게 싸웠고 여성 신비주의자로서 엘로이즈의 영적 유산을 물려받았음은 두말할 것도 없다. 이들이 확보하고자 하는 몸은 정반대에 있는 듯 보여도 서로 밀접하게 연관되며 여성의 몸에 관한 새로운 담론장을 만든다.

흥미롭게도 마저리의 삶의 형태는 엘로이즈보다도 아벨라르와 더 비슷해보인다. 그녀의 권위와 평판에 대한 집착, 이단이 아니라는 방어는 아벨라르가 『고난의 자서전』에서 보이던 자기 서술의 특질이다. 명예와 불명예를 중심으로 자신의 인생을 기술하는 아벨라르는 “우리의 포부는 신이 보기에만 그렇지만 인간이 보기에만 명예로운 것이기 때문에, 자신의 평판에 신경쓰지 않을 정도로 양심만을 중시하는 사람은 그 자신에게 잔인한 것”(He who relies on his conscience to the neglect of his reputation is cruel to himself. . . . [f]or our aims . . . are honourable not only in God’s sight but also in the eyes of men; Abelard and Heloise 37)이라는 아우구스티누스의 말을 인용하며 기독교 교리 상으로도 명예가 중요할 수 있다고 하는데, 마저리 역시 예수를 사랑하는 것만큼이나 예수가 그 사랑을 돌려주고 세상에서 권위를 가져다주는 것이 중요하다. 마저리는 아벨라르의 “변증법의 무기” 대신 ‘언어의 화폐’를 들고 돌아다니면서 성직자 사회에서의 입지를 사들인다. 아벨라르는 엘로이즈에게 거리에 나가 기도를 하는 자는 위선자이며 조용히 독방에서 기도를 하는 ‘겸손함’을 가질 것을 당부했지만, 마저리는 고전 담론이 여성의 몸에 부여하는 제약과 미덕을 거부하고 아벨라르처럼 유럽 전역을 돌아다니며 기도를 한다. 여성에게 공적인 자아가 생겨난 것이다.

인 용 문 헌

일차문헌

- Abelard and Heloise. *The Letters of Abelard and Heloise*. Trans. Betty Radice. New York: Penguin, 2003.
- Chaucer, Geoffrey. *Riverside Chaucer*. Larry D. Benson, gen. ed. 3rd ed. Boston: Houghton, 1987. Oxford: Oxford UP, 2008.
- Kempe, Margery. *The Book of Margery Kempe*. Ed. Barry Windeatt. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.
- King James Bible*. Pure Cambridge Edition. *King James Bible Online*. Web. 27 June 2019.
- 캠프, 마저리. 『마저리 캠프 서』. 정덕애 옮김. 황소자리, 2010.

이차문헌

- Anderson, Linda. "Autobiography and the Feminist Subject." *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Ed. Ellen Rooney. Cambridge: Cambridge UP, 2006. 199-35.
- Arnold, John H. "Margery's Trials: Heresy, Lollardy and Dissent." Arnold and Lewis 75-94.
- Arnold, John H., and Katherine J. Lewis, eds. *A Companion to The Book of Margery Kempe*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2004.
- Atkinson, Clarissa. "Female Sanctity in the Late Middle Ages." *The Book of Margery Kempe*. Ed. Lynn Staley. New York: Norton. 2001. 225-35.
- Beidler, Peter G., ed. *Case Studies in Contemporary Criticism: Geoffrey Chaucer; The Wife of Bath*. Boston: Bedford, 1996.
- Bennett, Judith, and Ruth Karras. "Women, Gender, and Medieval

- Historians.” *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*. Ed. Judith Bennett and Ruth Karras. New York: Oxford UP, 2013. 1-21.
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham UP, 2005.
- Bynum, Caroline Walker. “The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages.” *Fragments for a History of the Human Body*. Pt. 1. Ed. Michel Feher, Ramona Naddaff, and Nadia Tazi. New York: Zone; Cambridge: MIT P, 1989. 181-238.
- Clanchy, M. T. *Abelard: A Medieval Life*. Oxford: Blackwell, 1999.
- . “The Letters of Abelard and Heloise in Today’s Scholarship.” *Abelard and Heloise* lviii-lxxxiv.
- Cooper, Helen. *Oxford Guides to Chaucer: The Canterbury Tales*. 2nd ed. Oxford: Oxford UP, 1991.
- Correale, Robert M., and Mary Hamel, eds. *Sources and Analogues of The Canterbury Tales*. Vol 2. Cambridge: Boydell & Brewer, 2005.
- Cox, Catherine S. *Gender and Language in Chaucer*. Gainesville: UP of Florida, 1997.
- Davis, Isabel. “Men and Margery: Negotiating Medieval Patriarchy.” *Arnold and Lewis* 35-54.
- Delany, Sheila. “Sexual Economics, Chaucer’s Wife of Bath and *The Book of Margery Kempe*.” *Feminist Readings in Middle English Literature: The Wife of Bath and All Her Sect*. Ed. Ruth Evans and Lesley Johnson. Abingdon: Routledge, 1994.
- De Man, Paul. “Autobiography as De-facement.” *MLN* 94.5 (1979): 919-30.
- DiBattista, Maria. “Women’s Autobiography.” *DiBattista and Wittman* 208-21.
- DiBattista, Maria, and Emily O. Wittman, eds. *The Cambridge Companion*

- to *Autobiography*. New York: Cambridge UP, 2014.
- Dinshaw, Carolyn. *Chaucer's Sexual Poetics*. Madison: U of Wisconsin P, 1989.
- . *Getting Medieval*. Durham: Duke UP, 1999.
- . "Margery Kempe." Dinshaw and Wallace 222-39.
- Dinshaw, Carolyn, and David Wallace, eds. *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- Ezell, Margaret J. M. *Writing Women's Literary History*. Johns Hopkins UP, 1996.
- Fein, Susanna. "The 'thyng wommen loven moost': The Wife of Bath's Fabliau Answer." *Medieval Women and Their Objects*. Ed. Jenny Adams and Nancy Mason Bradbury. Ann Arbor: U of Michigan P, 2017. 15-38.
- Findley, Brooke Heidenreich. "Does the Habit Make the Nun? A Case Study of Heloise's Influence on Abelard's Ethical Philosophy." *Vivarium* 44.2-3 (2006): 248-75.
- Fisher, Sheila, and Janet E. Halley. "The Lady Vanishes: The Problem of Women's Absence in Late Medieval and Renaissance Texts." *Seeking the Woman in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism*. Ed. Sheila Fisher and Janet E. Halley. Knoxville: U of Tennessee P, 1989. 1-17.
- Fleming, John V. "Medieval European Autobiography." DiBattista and Wittman 35-48.
- Foucault, Michel. *An Introduction. The History of Sexuality*. Vol. 1. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage, 1990.
- Fradenburg, Louise O. "'Fulfilde of fairye': The Social Meaning of Fantasy in the Wife of Bath's Prologue and Tale." Beidler 205-20.
- Friedman, Susan Stanford. "Woman's Autobiographical Selves: Theory and

- Practice.” Smith and Watson 72-82.
- Georgianna, Linda. “In Any Corner of Heaven: Heloise’s Critique of Monastic Life.” Wheeler, *Listening* 187-216.
- Goozé, Marjanne E. “The Definitions of Self and Form in Feminist Autobiography Theory.” *Women’s Studies: An Interdisciplinary Journal* 21.4 (1992): 411-29.
- Gubar, Susan. “‘The Blank Page’ and the Issues of Female Creativity.” *Critical Inquiry* 8.2 (1981): 243-63.
- Irvine, Martin, and David Thomson. “*Grammatica* and Literary Theory.” *Medieval Ages. The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 2. Ed. Alastair Minnis and Ian Johnson. New York: Cambridge UP, 2005. 15-41.
- Kauffman, Linda S. *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*. Ithaca and London: Cornell UP, 1986.
- Klibansky, R. “Peter Abailard and Bernard of Clairvaux: A Letter by Abailard.” *Medieval and Renaissance Studies* 5 (1961): 1-28.
- Knowles, David. *The English Mystical Tradition*. New York : Harper, 1961.
- Lehmann, Paul. “Autobiographies of the Middle Ages.” *Transactions of the Royal Historical Society* 3 (1953): 41-52.
- Leicester, H. Marshall, Jr. *Disenchanted Self: Representing the Subject in the Canterbury Tales*. Berkeley: U of California P, 1990.
- . “‘My bed was ful of verray blood’: Subject, Dream, and Rape in the *Wife of Bath’s Prologue and Tale*.” Beidler 234-54.
- Lewis, C. S. *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1964. 2013.
- Lochrie, Karma. *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1991.
- Marenbon, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge

- UP, 1997.
- Mason, Mary G. "The Other Voice: Autobiographies of Woman Writers." *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton, NJ: Princeton UP, 1980. 207-35.
- McCracken, Peggy. "The Curse of Eve: Female Bodies and Christian Bodies in Heloise's Third Letter." *Wheeler* 217-32.
- McLaughlin, Mary M. "Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of His 'Story of Calamities.'" *Speculum* 42.3 (1967): 463-88.
- . "Heloise the Abbess: The Expansion of the Paraclete." *Wheeler* 1-18.
- McLeod, Glenda. "'Wholly Guilty, Wholly Innocent': Self-Definition in Heloise's Letters to Abelard." *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. Ed. Karen Cherewatuk and Ulrike Wiethaus. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1993. 64-86.
- Minnis, Alastair. *Fallible Authors*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2008.
- Newman, Barbara. "Authority, Authenticity, and the Repression of Heloise." *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22.2 (1992): 121-57.
- Nouvet, Claire. "The Discourse of the 'Whore': An Economy of Sacrifice." *MLN* 105.4 (1990): 750-73.
- Nussbaum, Felicity A. "The Politics of Subjectivity." *Smith and Watson, Women* 160-65.
- Olney, James, ed. Introduction. *Studies in Autobiography*. Oxford: Oxford UP, 1988.
- Park, Hwanhee. "Mercantile Experience and Spirituality in *The Book of Margery Kempe*." *New Korean Journal of English Language and Literature* [『새한영어영문학』] 51.2 (2009): 45-59.
- Parker, Kate. "Lynn and the Making of a Mystic." *Arnold and Lewis* 55-74.

- Patterson, Lee. *Chaucer and the Subject of History*. London: Routledge, 1991.
- . "Experience woot well it is noght so': Marriage and the Pursuit of Happiness in the *Wife of Bath's Prologue and Tale*." Beidler 133-54.
- Posa, Carmel. "Discretio: Heloise of the Paraclete's Embodied Reading of the Rule of Benedict." *American Benedictine Review* 62.2 (2011): 161-87.
- Radice, Betty. Introduction. Abelard and Heloise xiii-vii.
- Schibanoff, Susan. "The New Reader and Female Textuality in Two Early Commentaries on Chaucer." *Studies in the Age of Chaucer* 10 (1988): 71-108.
- Smith, Sidonie, and Julia Watson. "Introduction: Situating Subjectivity in Women's Autobiographical Practices." Smith and Watson, *Women* 3-52.
- , eds. *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. Madison: U of Wisconsin P, 1998.
- Spearing, A. C. *Medieval Autographies: The "I" of the Text*. Notre Dame: U of Notre Dame P, 2012.
- Staley, Lynn. *Margery Kempe's Dissenting Fictions*. University Park: Pennsylvania State UP, 1994.
- Summit, Jennifer. "Women and Authorship." Dinshaw and Wallace 91-108.
- Watt, Diane. "Political Prophecy in *The Book of Margery Kempe*." Arnold and Lewis 145-60.
- Wheeler, Bonnie, ed. *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*. London: Palgrave MacMillan, 2000.
- William Burgwinkle. "The Troubadours: The Occitan Model." *The Cambridge History of French Literature*. Ed. William Burgwinkle, Nicholas Hammond, and Emma Wilson. New York: Cambridge UP,

2011. 20-27.

Wilson, Katharina, and Glenda McLeod. "Textual Strategies in the Abelard/Heloise Correspondence." Wheeler 121-42.

Zimmerman, Elizabeth. "It's not the deed but the intention of the doer': The Ethic of Intention and Consent in the First Two Letters of Heloise." *Forum for Modern Language Studies* 42.3 (2006): 249-67.

강상진. 「헬로이사와 아벨라르두스」. 『사랑』 176-201.

『사랑, 중세에서 종교개혁기까지』. 서울대학교 중세르네상스연구소 엮음. 산처럼, 2019.

신광현. 『주체, 언어, 총체성』. 서울대학교출판문화원, 2015.

이종숙. 「근대적 사랑의 전사」. 『사랑』 9-29.

최예정. 「바쓰택의 설교와 위클리프주의」. 『중세르네상스 영문학』 5 (1997): 171-200.

Abstract

**Negotiating
Language and Authority:
Self-Narratives of Heloise,
the Wife of Bath, Margery Kempe**

Jahyeon Kwon

Department of English Language and Literature

The Graduate School

Seoul National University

Heloise, Chaucer's Wife of Bath, and Margery Kempe employ self-narratives to negotiate language and authority vis-à-vis the male-dominated, misogynist literary tradition of the high and late Middle Ages. In her letters to Abelard, Heloise, a twelfth-century female scholar-nun, constructs an alternative model of conversion narrative to vindicate her split identity as a lover and an abbess. She makes an ethical claim for women's place in classical and Christian traditions and, in so doing, mobilizes female voice for the endorsement of the burgeoning ideology of romantic love on the one hand and for the critique of Christian hermeneutics on the other. Alisoun the Wife of Bath, a fictional character in Chaucer's late-fourteenth-century *Canterbury Tales*, opposes and complements Heloise's high ethics with an outspoken defense of her sexual and marital experience. Against the masculine monopoly of clerical culture that misrepresents women, she imagines an alternative literary tradition that would have been realized "if wommen hadde writen stories." The mise-en-abyme structure of "The Wife of Bath's Prologue"—in which the Wife (Chaucer's fictional representation) represents herself by deconstructing the clerical representation of women—shows how her anti-authoritarian voice and

Chaucer's "sexual poetics" mutually construct each other. Lastly, Margery Kempe, a fifteenth-century bourgeois woman who turned into a mystic, uses her voice to acquire spiritual authority and access to letters. In the spiritual economy she negotiates, her language becomes a currency to mediate her piety and her worldly credit. The output of such negotiation is *The Book of Margery Kempe*, the earliest known autobiography written in English. Despite their widely different and often conflicting perspectives, all three women struggle more or less successfully to secure their place in the hostile misogynist world surrounding them. Their discursive formation of identity deserves a legitimate place in the history of female subjectivity.

Keywords: women, autobiography, subjectivity, *The Letters of Abelard and Heloise*, "The Wife of Bath's Prologue," *The Book of Margery Kempe*

Student Number: 2017-22543